



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Einfluss der Migration auf die Identitätsbildungsprozesse
von in Vorarlberg sozialisierten jungen erwachsenen Alevi-
ten“

Verfasser

Michael Müller

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer:

Mag. Dr. Marianne Six-Hohenbalken

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit eidesstattlich, dass ich die vorliegende Diplomarbeit eigenständig angefertigt und die damit verbundenen Tätigkeiten selbständig erbracht habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt entnommenen Gedanken oder Formulierungen sind als solche kenntlich gemacht.

Die vorliegende Diplomarbeit wurde keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und ist sowohl in gedruckter als auch elektronischer Form abgegeben worden. Ich bestätige, dass der Inhalt der digitalen Version identisch mit der gedruckten Version ist.

Datum

Unterschrift

Danksagung

Ich möchte diesen Teil meiner Diplomarbeit nutzen, um all jenen zu danken, die mich während meiner Studienzeit begleitet haben und mich bei der Verwirklichung dieser Arbeit unterstützten. Ich danke meinem Bruder, meiner Mutter und meinem Vater. Weiters danke ich der Familie Falger-Kleber mit Maximilian und Matteo, der Familie Youssef-Zadeh mit Parvis, Frau Mag.^a Silke Maier-Gamauf, Herrn Erdinc Kaya sowie Frau Anni Mathes und Herrn Martin Bachmann.

Meinen Dank möchte ich auch Frau Dr. Maria Six-Hohenbalken, für ihren fachlichen Beistand aussprechen.

Zu guter Letzt danke ich all jenen, die mich von Seiten des alevitischen Kulturzentrums in Vorarlberg unterstützt haben.

Inhaltsverzeichnis:

1.	Einleitung	1
2.	Theoretisch-methodischer Zugang	4
2.1.	Eingrenzung des Forschungsfeldes	4
2.2.	Fragestellung	5
2.3.	Theoretischer Rahmen und Umsetzung der Arbeit	6
2.4.	Datenerhebung	7
2.5.	Datenauswertung	9
2.6.	Kurzportraits der Interviewpartner	10
3.	Einführung in die alevitische Religion	14
3.1.	Früh-islamische Entwicklungen	14
3.2.	Entwicklungen während der seldschukischen Regentschaft in Anatolien	16
3.3.	Ereignisse während der osmanischen Regentschaft in Anatolien	18
3.4.	Phase des 20. Jahrhunderts	22
3.5.	Alevitisch-religiöse Normen, Werte und Rituale	24
3.5.1.	Quellen der alevitischen Lehre	25
3.5.2.	Konstituierende Elemente der alevitischen Religion	26
4.	Migration in der Kultur- und Sozialanthropologie	30
4.1.	Diffusionistische Theorien und Prozesse	30
4.2.	Urban & Peasant Studies	33
4.3.	Globale Einflüsse und Abhängigkeiten	36
4.4.	Transnational Studies	38
4.5.	Vorarlberg als klassisches Land der Arbeitszuwanderung	41
4.6.	Alevitische Migration nach Vorarlberg	47
4.6.1.	Die Situation im Herkunftsland und der Aufbruch nach Europa	48
4.6.2.	Eine Wanderung mit vielen Zielen	58
4.6.3.	Die Ankunft und die Situation in Vorarlberg	61
4.6.4.	Auswirkungen der Migration auf in Vorarlberg sozialisierte Aleviten ..	65
4.6.4.1	Fremdwahrnehmung der jungen erwachsenen Aleviten durch die Vorarlberger Bevölkerung	66

4.6.4.2	Fremdwahrnehmung der jungen erwachsenen Aleviten durch türkisch-sunnitische Zuwanderer	68
4.6.4.3	Neutrale Sozialisation.....	70
5.	Identitätsdiskussion innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie	72
5.1.	Anderssein als Defizit.....	73
5.2.	Anderssein als Bereicherung	75
5.3.	Kollektive Identitäten - Ethnizität	77
5.3.1.	Ethnizität.....	78
5.3.2.	Zugänge und Perspektiven zu Ethnizität	79
5.4.	Multiple und kontradiktorische Identitäten	80
5.5.	Wechsel und Positionierung von Identitäten	81
5.6.	Grammars of Identity/Alterity	82
6.	Manifestation der kollektiven Identitätsbildung der Aleviten in Vorarlberg – Umsetzung der „grammars“	88
6.1.	Alevitische Selbstorganisation in Vorarlberg.....	88
6.2.	Alevitisch-segmentäre Vereinslandschaft in Vorarlberg.....	91
6.2.1.	Strukturen des alevitischen Kulturzentrums in Vorarlberg	93
6.2.1.1	Intern-regionale Vereinstrukturen	93
6.2.1.2	Nationale und transnationale Strukturen	94
6.2.2.	Mitglieder des alevitischen Kulturzentrum in Vorarlberg.....	95
6.2.3.	Räumlichkeiten des alevitischen Kulturzentrums in Vorarlberg.....	95
6.2.4.	Funktion und Leistungen des alevitischen Kulturzentrum Vorarlberg ..	98
6.2.4.1	Alevitische Wege der Anerkennung.....	99
6.3.	Manifestationen der persönlichen Identitätsbildung junger erwachsenen Aleviten – Umsetzung der „grammars“	102
6.3.1.	Selbstwahrnehmung junger erwachsener Aleviten in Vorarlberg.....	102
6.3.2.	Türkisch-alevitische „grammar of orientalizing“	103
7.	Beeinflussung und Förderung der Manifestation der Identitätsbildung von jungen erwachsenen Aleviten in Vorarlberg	107
7.1.	Bedeutung des Alevitums für junge erwachsene Aleviten.....	107
7.2.	Bedeutung des VAKM für junge erwachsene Aleviten	109
7.3.	Bedeutung des Bundesland Vorarlberg für junge erwachsene Aleviten	111

8.	Schlussbemerkung	113
9.	Anhang	116
9.1.	Literaturverzeichnis	116
9.2.	Internetquellen	130
9.3.	Abstrakt	132
9.4.	Lebenslauf	133

1. Einleitung

„Social and cultural anthropology has the whole of human society as its field of interest, and tries to understand the connections between the various aspects of our existence.“ (Eriksen 2001: 1)

Mit diesen Worten beschreibt der norwegische Anthropologe Thomas Hylland Eriksen in seinem Buch *„Small places, large issues“* das Interessensfeld der Kultur- und Sozialanthropologie. Sehr geeignet für einleitende Worte erscheint der Titel des Buches, denn als *„small place“* erscheint im österreichweiten Vergleich auch das Bundesland Vorarlberg, sowohl in Bezug zu der dort lebenden Bevölkerung als auch hinsichtlich der geographischen Ausdehnung. Im Jahr 2011 lebten im westlichsten Bundesland Österreichs insgesamt 372.364 Personen¹. Vorarlberg rangiert im bundesweiten Vergleich der Einwohnerzahl nur vor dem Burgenland an vorletzter Stelle. Auch hinsichtlich der geographischen Ausdehnung liegt Vorarlberg mit 2.601 km² an vorletzter Stelle im nationalen Vergleich. Ein *„large issue“* hingegen, stellt die allgegenwärtige Diskussion über den Islam beziehungsweise zugewanderten Muslimen² dar, auch in einem *„small place“* wie dem Bundesland Vorarlberg. Dies liegt daran, dass obwohl Vorarlberg in Bezug zur Einwohnerzahl nur an vorletzter Stelle liegend, trotzdem mit einem Anteil von 8,4% Muslimen³ an der Landesbevölkerung, österreichweit den höchsten Anteil an Muslimen aufwies. Dieser hohe Anteil an Muslimen in Vorarlberg ist auf die ab den 1960er Jahren beginnende Zuwanderung von Arbeitskräften aus der Türkei und der darauf statt findenden Familienzusammenführungen zurückzuführen.

Die allgegenwärtige Diskussion um dieses Thema zeigt sich als konstanter Bestandteil in Beiträgen öffentlicher Medien, im politischen Werben um Wählerstimmen und in wissenschaftlichen Arbeiten. In öffentlichen Medien, wie Radio- und Fernsehsendungen, den Zeitungen und der Vielzahl an Veröffentlichungsmöglichkeiten

¹ vgl. URL 1: Homepage Land Vorarlberg

² Auf eine geschlechtsneutrale Schreibweise wird aufgrund der Lesbarkeit des Textes verzichtet.

³ vgl. URL 2: Statistik Austria

des *world wide web* wird beispielsweise über das Entstehen des ersten muslimischen Friedhofs in Vorarlberg⁴ berichtet. Dieser durchaus positiven Schlagzeile stehen aber auch andere Schlagzeilen gegenüber. So liest man unter anderem, dass „*Islamisten im Aufwind*“⁵ sind, dass ein „*Islamischer Lehrer suspendiert*“⁶ wurde, dass „*Türken [eine] Kundgebung von Kurden [störten]*“⁷ oder es zu einer „*Messerstecherei zwischen Kurden und Türken*“⁸ gekommen ist. Leichtfertig wird in solchen Berichterstattungen oft mit Vorurteilen und negativen Zuschreibungen gegenüber zugewanderten Muslimen berichtet und Meinungen gebildet. Postwendend werden diese Meinungen dann als Leserbriefe oder in Internetforen kundgetan.

Politisch beeinflusst war die Zuwanderung von Arbeitskräften in Vorarlberg seit jeher. Die Immigration von muslimischen Arbeitskräften aus der Türkei nach Österreich und Vorarlberg, ab den 1960er Jahren wurde durch politische Maßnahmen gesteuert und reglementiert. Es vermehrte sich die Präsenz der Kontraktarbeiter als Diskussionsthema auf der politischen Bühne. Heute tritt die Politik einerseits mit Bemühungen und Forderungen an die muslimisch-türkische Zuwanderer heran, andererseits wird, ähnlich wie in den Medien, durch vorschnelle Stereotypisierung ein Bild erschaffen, das die Migranten beispielsweise als Konkurrenten zu österreichischen Arbeitnehmern um Arbeitsplätze oder gar als Bedrohung der eigenen National- beziehungsweise Landeskultur durch Überfremdung darstellt.

Aus anthropologischer Perspektive betrachtet, arbeiten Medien als auch die Politik dabei mit der Kulturkonfliktthese⁹. Die Kulturkonfliktthese basiert auf einer als homogen imaginierten (nationalen) Kultur. Zuwanderer aus anderen nationalen Kontexten werden dann auch als homogene Gruppen dargestellt und aufgrund ihrer differierenden kulturellen Elemente als „Andere“ betrachtet. Die differierenden kulturellen Elemente werden als unvereinbar mit der eigenen Kultur gesehen und

⁴ vgl. URL 3: Vorarlberg Online Vol.at

⁵ Vorarlberger Nachrichten vom 25. September 2007

⁶ Vorarlberger Nachrichten vom 14. Februar 2009

⁷ vgl. URL 4: Orf.at

⁸ vgl. URL 5: Oe24.at

⁹ Siehe dazu auch Kapitel 5.1

dadurch werden Migranten als Problem wahrgenommen. Dem „Anderen“ werden negativen Eigenschaften zugeschrieben und die eigene Wir-Gruppe wird aufgewertet. Damit wird in essentialisierender Weise durch die Medien und die Politik der „Muslim“ oder der „Türke“ konstruiert und im Bewusstsein der Öffentlichkeit verankert.

Für einen Studenten der Kultur- und Sozialanthropologie ist der Blick auf diese Diskussion ein interessierter und so entstand im Frühjahr 2010 der Gedanke, die Situation türkisch-muslimischer Migranten in Vorarlberg in meine Diplomarbeit einzubeziehen. Zufällig fand damals im Februar 2010 eine öffentliche Podiumsdiskussion des alevitischen Kulturzentrums Vorarlberg (türk. *Vorarlberg Alevi Kültür Merkezi*, kurz: VAKM) zum Thema „Integration in Vorarlberg“ statt. Die Diskussion wurde im Vereinsgebäude des VAKM veranstaltet. Als Leiter der Podiumsdiskussion fungierte der Vorarlberger Religions- und Sozialwissenschaftler Kurt Greussing. Teilnehmer der Diskussionsrunde waren Vertreter der verschiedensten politischen Parteien wie Vahide Aydin (Grüne), Josef Brunner (FPÖ), Kurt Fischer (ÖVP), Gabriele Sprickler-Falschlunger (SPÖ) und der damalige Obmannstellvertreter des Vereins, Ethem Şahin. Aufgrund des regen Bevölkerungsinteresses war der Saal im neu erworbenen Gebäude bis auf den letzten Platz gefüllt. Während der Diskussion fiel eine Wortmeldung aus dem Publikum, die den homogenisierenden Blick auf türkisch-muslimische Migranten betraf. Betont wurde in dieser Wortmeldung, dass die Aleviten sich selbst gegenüber türkisch-sunnitischen Migranten als anders wahrnehmen. Diese Wortmeldung veranlasste mich letztendlich, mein Interesse auf die türkisch-alevitische Community in Vorarlberg zu richten.

2. Theoretisch-methodischer Zugang

2.1. Eingrenzung des Forschungsfeldes

Im weitesten Sinn ist das Forschungsfeld meiner Diplomarbeit die türkische Community in Vorarlberg. Entstanden ist die Community in Vorarlberg durch die Anwerbung von Arbeitskräften aus der Türkei ab dem Jahr 1962 (vgl. Reiser 2009: 351). Die seit der Gründung der türkischen Republik (1923) verfolgte Politik der nationalen Einheit förderte das Bild einer homogenen Bevölkerung innerhalb der Türkei, was aber nicht der Realität entspricht. ANDREWS¹⁰ führt mehr als 40 verschiedene ethnisch, religiös und sprachlich differierende Gruppen in der Türkei an. Für die Situation in Vorarlberg bedeutet dies, dass im Zuge der Arbeitsmigration nicht nur türkisch-sunnitische Migranten nach Vorarlberg kamen, sondern auch beispielsweise türkische Aleviten. Im engeren Sinn beschäftige ich mich nun in dieser Diplomarbeit mit der türkisch-alevitischen Community in Vorarlberg.

Ausschlaggebend für mein Interesse an der türkisch-alevitischen Community war die vom alevitischen Kulturzentrum Vorarlberg veranstaltete Podiumsdiskussion im Frühjahr 2010. Im Zug dieser Veranstaltung nahm ich Kontakt mit den Verantwortlichen des Vereins auf und schilderte, dass ich meine Diplomarbeit auf die türkisch-alevitische Community in Vorarlberg ausrichten wolle. Schon bei diesem ersten Besuch des Vereinsgebäudes in Weiler war ich fasziniert von der Anzahl der anwesenden Kinder und Jugendlichen. Vor allem beeindruckten mich ihr selbstbewusstes Auftreten, ihre Kommunikationsfreude während der Podiumsdiskussion, ihr perfektes Deutsch, beziehungsweise die perfekten regionalen Vorarlberger Dialekte, sowie ihr Engagement für den Verein. Ich vereinbarte ein erstes Treffen mit dem Sprecher des Jugendausschusses. Wir führten erste Sondierungsgespräche und mein Vorhaben, dem homogenisierenden Blick auf türkische-alevitische Migranten entgegen zu wirken, konnte in die Tat umgesetzt werden.

¹⁰ ANDREWS, Peter (1989)

Dafür fokussierte ich mich auf alevitische Jugendliche, die in Vorarlberg sozialisiert wurden. Alle Jugendlichen, die mir als Interviewpartner bereit standen, waren zwischen 18 und 24 Jahre alt und gelten somit im Sinn des Vorarlberger Jugendschutzgesetzes als junge Erwachsene¹¹. Alle Interviewpartner sind österreichische Staatsbürger und haben ihren Lebensmittelpunkt im Bundesland Vorarlberg. Sie sehen sich selbst als Aleviten, als Teil der türkisch-alevitischen Community in Vorarlberg und stehen in Kontakt mit dem alevitischen Kulturzentrum Vorarlberg. Insgesamt führte ich in weiterer Folge acht qualitative Interviews mit jeweils vier jungen erwachsenen alevitischen Frauen und Männern durch.

2.2. Fragestellung

Obwohl alle Interviewpartner in Vorarlberg sozialisierten wurden, entstammen diese jungen erwachsenen Aleviten einem migrantischen Hintergrund. Migranten, egal welcher Herkunft, werden seit jeher in Vorarlberg nur sehr undifferenziert wahrgenommen und sind oft mit negativen und abwertenden Zuschreibungen konfrontiert. Dabei werden Migranten gegenüber der regionalen Bevölkerung als anders wahrgenommen.

Die Geschichte der Türkei, dem Herkunftsland der alevitischen Migranten, verlief sehr unterschiedlich und dramatisch, mündete aber dahin gehend, dass in religiöser Hinsicht, nur der sunnitische Islam der hanafitischen Rechtsschule Anerkennung fand und somit das Alevitum jedoch nicht als eine eigene Religion anerkannt wurde. Andere religiöse Gemeinschaften wie beispielsweise die Aleviten werden nicht anerkannt. Erst seit Mitte der 1990er Jahre, tritt die alevitische Bewegung sowohl in Europa als auch in der Türkei in die Öffentlichkeit um Anerkennung zu erreichen. Dennoch werden die Aleviten in der Türkei als die „Anderen“ wahrgenommen. Junge erwachsene Aleviten, die in Vorarlberg sozialisiert wurden, pendeln in ihrem Alltag zwischen der Fremdwahrnehmung durch türkisch-sunnitische Migranten sowie der Vorarlberger Bevölkerung. Sie unterliegen somit einer doppelten Fremdwahrnehmung.

¹¹ vgl. URL: 6: Homepage Land Vorarlberg

Es interessierten mich nun die individuellen Migrationsgeschichten der Interviewpartner beziehungsweise der Eltern oder Großeltern. Welchen Einfluss hat die Migrationserfahrung auf die in Vorarlberg sozialisierten jungen erwachsenen Aleviten? Welche Formen der Selbstorganisation von zugewanderten Aleviten, auf vereinsrechtlicher Basis sind in Vorarlberg existent? Welche Bedeutung hat ein Verein wie das alevitische Kulturzentrum in Vorarlberg für die jungen Erwachsenen Interviewpartner und welchen Einfluss hat das alevitische Kulturzentrum in Vorarlberg auf die Interviewpartner?

Aus diesen Fragen abgeleitet, soll die folgende Hypothese, als Ausgangspunkt dieser Arbeit fungieren:

Je mehr junge erwachsene Aleviten den Kontakt zu einem alevitischen Kulturzentrum suchen, desto besser können sie mit der doppelten Fremdwahrnehmung umgehen.

2.3. Theoretischer Rahmen und Umsetzung der Arbeit

Die Begriffe Homogenisierung, Fremdwahrnehmung und Eigenwahrnehmung können alle dem Überbegriff der Identitätskonstruktionen untergeordnet werden. Der Prozess der Identitätskonstruktion ist „*related [...], shaped and influenced by their respective historical and sociopolitical contexts.*“ (Baumann/Gingrich 2006a: IX) In diesem Sinn widmet sich diese Arbeit im ersten Teil der historischen Entwicklung des Alevitums von den Ursprüngen bis zur Ära Mustafa Kemal. Weiters wird eine kurze Darstellung alevitisch-religiöser Normen, Werte und Rituale inkludiert. Es bedarf dieses Kapitels, da vor allem in Bezug zur Eigenwahrnehmung von jungen erwachsenen Aleviten auf religiöse und historische Ereignisse zurückgegriffen wird.

Der zweite Schritt stellt die theoretische Diskussion der Kultur- und Sozialanthropologie zu dem Thema Migration dar, worauf die Notwendigkeit der Arbeitszuwanderung nach Vorarlberg beleuchtet werden soll. Anschließend werden alevitische Migrationserfahrungen beleuchtet. Darin wird auf die politischen und

sozialen, ökonomischen Verhältnisse während der Periode nach Atatürks Tod eingegangen und nach Gründen der Emigration aus der Türkei gefragt. Die Formen der Wanderung werden hinterfragt und die persönlichen Erfahrungen zum Zeitpunkt der Ankunft im Vorarlberg erfasst, sowie die Auswirkungen der Migration auf die in Vorarlberg sozialisierten jungen Erwachsenen untersucht.

Der dritte Teil dieser Arbeit wird aus anthropologischer Perspektive den Themenbereich der Identitäten diskutieren. Dieser Themenbereich erscheint als der geeignete theoretische und praktische Rahmen, um einen Beitrag gegen eine homogenisierende Perspektive gegenüber türkisch-alevitischen Migranten zu leisten. Als praktisch-operatives Rahmen werden die von BAUMANN und GINGRICH entwickelten „grammars of identity/alterity“ diskutiert.

Im vierten Teil werden die „grammars“ an den erhobenen Daten angewendet. Die kollektive Identitätsbildung wird anhand der in Vorarlberg vorzufindenden Selbstorganisation von Aleviten nachvollzogen. Mit der Anwendung der „grammars of identity/alterity“ kann auf die multiplen Identitäten, die einem Menschen inne sind, nachvollziehbar werden. Auch sind die „grammars“ im Stande, auf die Heterogenität der türkisch-alevitischen Community in Vorarlberg aufmerksam zu machen. Untersucht wird in diesem vierten Teil auch die Forschungsfrage im Detail, nämlich der Stellenwert, die Bedeutung und der Einfluss der alevitischen Selbstorganisation für in Vorarlberg sozialisierte junge erwachsenen Aleviten.

Der fünfte Teil beinhaltet eine Zusammenfassung der erhobenen Ergebnisse sowie das Literaturverzeichnis, die verwendeten Internetquellen, ein Abstrakt der Arbeit und einen Lebenslauf.

2.4. Datenerhebung

Diese Diplomarbeit entstand im Sinn einer qualitativen Forschung. *„Qualitative Forschung hat den Anspruch, Lebenswelten ‘von innen heraus’ aus der Sicht der handelnden Menschen zu beschreiben.“* (Flick et al. 2009: 14). Um alevitische

Lebenswelten zu erkunden, verwendete ich mehrere Methoden. Einerseits bediente ich mich der teilnehmenden Beobachtung, wozu ich an unterschiedlichen Veranstaltungen des VAKM teilnahm. Dabei dokumentierte ich die Ereignisse und führte unzählige informelle Gespräche mit den Verantwortlichen des Vereins sowie anderen Vereinsmitgliedern, die ebenso als Gedankenprotokolle verschriftlicht wurden. Andererseits bestand die primäre Erhebungsmethode aus offenen und halbstrukturierten Interviews. Um den Interviewpartnern ein angenehmes Gesprächsklima zu ermöglichen, wurden alle acht Interviews im Vereinsgebäude des alevitischen Kulturzentrums Vorarlberg durchgeführt. Dabei sammelte ich selbst Erfahrungen und Eindrücke, die mir ein Leben lang in Erinnerung bleiben werden.

Als primäre Methode der Datenerhebung wurde die Form des offenen und halbstrukturierten Interviews gewählt. Viele Methodenbücher legen dem Forscher nahe, zu Beginn des Interviews das Ziel der Arbeit für die Interviewpartner verständlich zu machen. Diese Offenheit gegenüber den Interviewpartnern wirkt sich fördernd auf die Gesprächssituation aus. Von Vorteil für das Gesprächsklima waren auch die Räumlichkeiten des Vereins, die eine angenehme Atmosphäre ermöglichten. Sie ermöglichten vor allem durch die gegebenen räumlichen Verhältnisse eine gute Qualität der digitalen Gesprächsaufzeichnung, was wiederum die Transkriptionsarbeit erheblich erleichterte.

Für die Anwendung von offenen Interviews sprach, dass die Interviewpartner frei auf die gestellten Fragen antworten konnten. Individuell bestimmten die Interviewpartner aus deren Perspektive, was ihnen wichtig erscheint. So besteht im offenen Interview die Möglichkeit auch *„Dinge zu erfahren, nach denen man nicht gefragt hätte, weil sie jenseits des eigenen Horizontes liegen.“* (Schlehe 2003: 73). Viele Gesprächspartner begannen aufgrund der Fragen, intensiv und gelöst zu erzählen und oft wurde die intendierte Dauer des Interviews von mindestens einer Stunde bei weitem überschritten. Charakteristisch für das halbstrukturierte Interview ist die Verwendung eines schriftlichen Leitfadens. Der Leitfaden gibt dem Interviewenden eine gewisse Sicherheit, die wichtigen Aspekte und Themen durchzusprechen, und vereinfacht die Vergleichbarkeit der einzelnen Fälle. Begonnen wurde jedes Interview mit einer

erzählgenerierenden Frage nach den individuellen Migrationsgeschichten der Interviewpartner, beziehungsweise deren Eltern und Großeltern. Die weitere Abarbeitung des Leitfadens wurde in weiterer Folge flexibel gestaltet. Das bedeutet, dass je nachdem, welche Themen in der einleitenden Frage nach der Migrationsgeschichte angeschnitten wurden, die Wahl der nächsten Frage variieren konnte.

Die Fragen wurden leicht verständlich formuliert, sie waren frei von suggestiven Komponenten und wurden in nicht bedrängender Weise gestellt. Auch wurden je nach individuellem Verlauf des Gespräches Ad-hoc-Fragen gestellt, die sowohl die im Vorhinein festgelegten Themen als auch weiter entfernte Themen tangierten. Generell folgte die Gestaltung der Interviews den Ausführungen von Schlehe und Hopf (vgl. Schlehe 2003: 71-93; Hopf 2009: 349-360).

2.5. Datenauswertung

Die Auswertung der Interviews erfolgte in Anlehnung an die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring. Für Mayring ist das Ziel der qualitativen Inhaltsanalyse „*die systematische Bearbeitung von Kommunikationsmaterial.*“ (Mayring 2009: 468). Das Kommunikationsmaterial besteht in vorliegendem Fall aus acht offenen und halbstrukturierten Interviews. Die systematische Bearbeitung der Interviews kann in drei Grundformen differenziert werden. Diese Grundformen sind die Zusammenfassung, die Explikation und die Strukturierung (vgl. Mayring 2008: 58). Die Wahl fiel auf die zusammenfassende Inhaltsanalyse. Der Grundgedanke der Zusammenfassung ist, „*das Material so zu reduzieren, dass die wesentlichen Inhalte erhalten bleiben, durch Abstraktion einen überschaubaren Corpus zu schaffen, der immer noch Abbild des Grundmaterials ist.*“ (Mayring 2008: 58).

Die Vorgehensweise der zusammenfassenden Inhaltsanalyse besteht aus mehreren chronologisch verlaufenden Reduktionsschritten. Das Ausgangsmaterial wird in einem ersten Schritt paraphrasiert. Das bedeutet, dass das Material in eine reduzierte, nur auf den Inhalt fokussierte, beschreibende Form umgeschrieben wird. Inhalte, die dabei nicht

interessieren, werden weggelassen. Der nächste Schritt besteht im Kürzen beziehungsweise Streichen von inhaltsgleichen oder nichtssagenden Paraphrasen. Der darauf folgende Reduktionsschritt besteht im Zusammenfassen von Paraphrasen, die sich inhaltlich ähnlich sind, beziehungsweise zu abstrakteren Themen zusammengefasst werden können. Schließlich muss *„am Ende dieser Reduktionsphase [...] genau überprüft werden, ob die als Kategoriensystem zusammengestellten neuen Aussagen das Ausgangsmaterial noch repräsentiert.“* (Mayring 2008: 61).

Es erschien mir wichtig, eben diesen Aussagen, den Meinungen und Ansichten der Interviewpartner, deren eigenen Wirklichkeitserfahrungen viel Platz in dieser Diplomarbeit einzuräumen. Dazu bediente ich mich neben der zusammenfassenden Inhaltsanalyse auch einer exemplifizierenden Darstellung.

2.6. Kurzportraits der Interviewpartner

A wurde 1988 in Hohenems geboren. Bereits im Jahr 1973 migrierten seine Großeltern zuerst aus der Provinz Erzincan nach Istanbul und dann nach Vorarlberg. Fünf Jahre später kamen seine Eltern im Zuge der Familienzusammenführung nach Vorarlberg. Nach dem Besuch der Pflichtschule¹² entschied er sich für eine weitere schulische Ausbildung. Er wählte eine höhere technische Lehranstalt für Elektrotechnik, die er erfolgreich absolvierte. Danach besuchte er den Aufbaulehrgang für Maschinenbau und Automatisierungstechnik. A, sein Vater, seine Mutter sowie beide Geschwister sind österreichische Staatsbürger. Zum Zeitpunkt des Interviews war A ledig und lebte mit seinen zwei Geschwistern bei den Eltern. In seiner Freizeit spielt A Saz, die Langhalslaute und engagiert sich stark im alevitischen Kulturzentrum Vorarlberg. Er betont seine alevitische Identität und fügt hinzu, dass ihn *„jeder in Vorarlberg auch als Aleviten kennt.“*

B wurde 1991 in Feldkirch geboren. 1975 emigrierte ihr Großvater aus der Provinz Yozgat in die Schweiz. Im Jahr 1978 folgte ihre Großmutter dem Großvater nach und

¹² Als Pflichtschule wird hier der Besuch von vier Jahren Volksschule und vier Jahren Hauptschule sowie einer Polytechnischen Schule verstanden.

im Zuge der Familienzusammenführung kam im Jahr 1983 ihr Vater ebenfalls in die Schweiz. Erst 1990 ließ sich die Familie in Vorarlberg nieder. Ebenfalls im Jahr 1990 heiratete ihr Vater ihre Mutter, welche dann auch nach Vorarlberg kam. B durchlief das österreichische Pflichtschulsystem. Danach besuchte sie die Handelsschule und ist gegenwärtig Schülerin an einer Bundeshandelsakademie. B, ihr Vater und ihre Mutter sowie beide Geschwister sind österreichische Staatsbürger. Sie wohnte zum Zeitpunkt des Interviews mit ihren beiden Schwestern bei ihren Eltern. Auch war B zum Zeitpunkt des Interviews ledig. In ihrer Freizeit besucht sie oft die Tanz- und Folkloregruppe des alevitischen Kulturvereins. Sie genießt die gemeinschaftliche Atmosphäre bei Vereinsbesuchen sehr und betont, dass sie dann weiß, *„dass ich Alevitin bin.“*

C wurde 1990 in Bregenz geboren. Ihr Großvater emigrierte Anfang der 1980er Jahre aus der Provinz Aydın in die Schweiz. Erst im Jahr 1990 kam ihr Vater in die Schweiz. Unmittelbar danach migrierte auch ihre Mutter in die Schweiz. Gemeinsam kamen Vater und Mutter dann nach Vorarlberg. Ihre schulische Laufbahn führte C zuerst durch die Pflichtschule und gegenwärtig ist sie Schülerin an einer Bundeshandelsakademie. Ihre Eltern und sie sind österreichische Staatsbürger. Zum Zeitpunkt des Interviews lebte C gemeinsam mit ihren Geschwistern bei den Eltern. Sie war zu diesem Zeitpunkt ledig. Sie kommt *„eigentlich selten in das alevitische Kulturzentrum“* findet es aber *„schon gut, dass wir Aleviten einen Kulturverein haben.“*

D wurde 1989 in Bludenz geboren. 1970 verließen ihre Großeltern die Provinz Bayburt und migrierten nach Istanbul. Von Istanbul aus wagte ihr Großvater den Schritt nach Tirol. Erst nach einem mehrjährigen Aufenthalt kam der Großvater dann nach Vorarlberg. Ihre Großmutter und ihr Vater folgten dem Großvater im Jahr 1980. Auch D entschied sich, nach der Pflichtschule eine weiterführende Schule zu besuchen. Zuerst absolvierte sie eine dreijährige Fachschule für wirtschaftliche Berufe. Danach besuchte sie noch zwei weitere Jahre eine höhere Bundeslehranstalt für wirtschaftliche Berufe. Alle in D's Familie besitzen die österreichische Staatsbürgerschaft. Zum Zeitpunkt des Interviews war D ledig und lebte mit ihren zwei Geschwistern bei ihrem Vater und der österreichischen Stiefmutter. D engagiert sich stark für das alevitische Kulturzentrum in Vorarlberg. Oft besucht sie in ihrer Freizeit die Tanz- und Folkloregruppe des Vereins.

Sie findet, dass das Alevitum „*ein schöner Glaube ist*“ und sie jederzeit ihre „*alevitische Identität*“ betont.

E wurde 1988 in Istanbul geboren. Sowohl sein Vater als auch seine Mutter migrierten Anfang der 1980er Jahre von Sivas nach Istanbul. 1989 emigrierten die Eltern von Istanbul nach Vorarlberg. E wuchs bis zu seinem achten Lebensjahr bei Verwandten in der Türkei auf. In der Türkei besuchte er noch zwei Jahre die Volksschule. Im Zuge der Familienzusammenführung kam er nach Vorarlberg und begann als Achtjähriger die Pflichtschule. Nach Ende des Polytechnischen Lehrgangs besuchte er eine dreijährige Handelsschule. Im Anschluss maturierte E nach dem Aufbaulehrgang an einer Bundeshandelsakademie. E, seine Eltern sowie seine beiden jüngeren Brüder sind österreichische Staatsbürger. Zum Zeitpunkt des Interviews war E ledig und lebte mit seinen zwei Geschwistern bei seinen Eltern. Auch das Engagement von E ist in seiner Freizeit stark auf das alevitische Kulturzentrum in Vorarlberg gerichtet. Er findet, dass sein Glaube, das Alevitum „*nicht verleugnet werden darf*“ und so betont er, „*ich bin Alevite*“.

F wurde 1990 in Hohenems geboren. Sein Großvater verließ Ende der 1970er Jahre die Provinz Yozgat und migrierte nach Tirol, kehrte aber wieder in die Türkei zurück. Im Jahr 1988 kam sein Vater direkt nach Vorarlberg. Wenige Jahre später kam auch seine Mutter nach Vorarlberg. F durchlief das österreichische Pflichtschulsystem und entschied sich danach für eine Lehrausbildung als Kraftfahrzeugtechniker. Aktuell befindet er sich im dritten Lehrjahr. F und seine Mutter sowie seine Schwester besitzen die österreichische Staatsbürgerschaft, sein Vater hingegen nicht. F war zum Zeitpunkt des Interviews ledig und lebte mit seiner Schwester bei den Eltern. Erst seit kurzem knüpfte er Kontakt zum alevitischen Kulturzentrum in Vorarlberg, dennoch engagiert er sich bereits mit großem Einsatz für die Belange des Vereins. Er meint: „*Dass ich hier in Vorarlberg frei sagen kann, ich bin ein Alevite.*“

G wurde 1988 in Ankara geboren. Seine Mutter kam 1989 aus der Provinz Yozgat nach Tirol. Erst ein Jahr später folgte ihr sein Vater. Im Alter von 3 Jahren kam G dann ebenfalls nach Tirol. Gemeinsam migrierte die Familie Mitte der 1990er Jahre nach

Vorarlberg. Auch er durchschritt die Pflichtschule in Vorarlberg und absolvierte danach eine Lehre als Fleischfachverarbeiter. G und seine Mutter sind österreichische Staatsbürger, sein Vater hingegen ist türkischer Staatsbürger. Als er mit mir das Interview führte, war er ledig und lebte bei seinen Eltern. Für ihn ist es ein großes Anliegen, sich im alevitischen Kulturzentrum in Vorarlberg einzubringen. Er findet es wichtig, dass das Alevitum in Österreich anerkannt wird, denn nur dann *„können wir so leben, wie es unserem Glauben entspricht.“*

H wurde 1986 in Pazarcık/Kahramanmaraş geboren. Ihr Vater migrierte 1988 aus der Provinz Kahramanmaraş in die Schweiz. Unmittelbar danach kam auch H gemeinsam mit ihrer Mutter in die Schweiz. Ein Jahr später migrierte die Familie gemeinsam nach Vorarlberg. In Vorarlberg besuchte H die Pflichtschule und absolvierte in weiterer Folge eine Lehre als Einzelhandelskauffrau. Mittlerweile besitzen H, ihr Vater und ihre Mutter die österreichische Staatsbürgerschaft. Zum Zeitpunkt des Interviews war H ledig und lebte mit ihren Geschwistern bei den Eltern. Oft ist sie in ihrer Freizeit im alevitischen Kulturzentrum anzutreffen und besucht dabei die Tanz- und Folkloregruppe. Sie meint, dass *„der Glaube wichtig ist“* und betont dabei, dass sie *„kurdische Alevitin“* ist.

3. Einführung in die alevitische Religion

Dieses Kapitel soll als kurze Einführung in die alevitische Religion¹³ dienen. Ziel der Einführung ist es, einen Beitrag zum Verständnis der alevitischen Religion zu leisten. Diese Einführung umfasst dafür eine überblickhafte Darstellung der historischen Entwicklung¹⁴ des Alevitums¹⁵ (türk. *Alevilik*), sowie einen ausschnitthaften Überblick über dessen religiöse Normen, Werte und Rituale.

Die Geschichte der alevitischen Religion führte einerseits zu einer Selbstwahrnehmung der Aleviten, die vor allem von Marginalisierung, Unterdrückung und Verfolgung geprägt ist. Andererseits wurde ein Bild der Fremdwahrnehmung konstruiert und propagiert, das die Aleviten als Häretiker und Ungläubige identifizierte. Diese Fremdwahrnehmung blieb bis in das 21. Jahrhundert konstant. Es veränderten sich aber die Anderen. Waren die Anderen in der Zeit der beginnenden Entwicklung des Alevitums im 13. Jahrhundert die seldschukischen, beziehungsweise die osmanischen Regenten, so ist es im 21. Jahrhundert die mehrheitlich sunnitische Bevölkerung in der Türkei und der europäischen Diaspora.

3.1. Früh-islamische Entwicklungen

Der Name *Alevi* beziehungsweise der türkische Begriff *Alevilik* lässt sich auf Ali ibn Abu Talib (um 600 – 661) zurückführen. Ali war der Vetter (VaterBruderSohn) des Propheten Mohammed und auch mit der leiblichen Tochter des Propheten, Fatima,

¹³ Die alevitische Religion wurde lange ausschließlich mündlich überliefert. Erst ab dem 20. Jahrhundert wurde begonnen die alevitische Geschichte und Religion zu verschriftlichen. Unzählige Publikationen, von unzähligen alevitischen und nicht-alevitischen Autoren, mit unterschiedlichen Bezügen zum Alevitum sind bis heute entstanden. (vgl. Dressler 2002: 11 – 12) Deshalb versteht sich dieses Kapitel als selektiver Überblick, der keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt.

¹⁴ Die historische Entwicklung des Alevitums, wird in dieser Arbeit in zwei Abschnitte gegliedert. In diesem ersten Abschnitt werde ich die Geschichte des Alevitums bis zu den 1950er Jahren beleuchten. Der zweite Abschnitt, die Entwicklung ab den 1950 Jahren, wird mit Kapitel 4.6. fortgesetzt.

¹⁵ Im Deutschen existieren neben dem Begriff Alevitum noch weitere Begriffe wie Alevitentum oder Alevismus.

verheiratet. Aus der Ehe von Ali und Fatima entstammten zwei Söhne, Hasan und Hüseyin. Ali gilt allgemein als engster Weggefährte des Propheten und als einer der frühesten Anhänger des Islams. So erlebte Ali bereits, gemeinsam mit dem Propheten, die Auswanderung von Mekka nach Medina (622). Mohammed war einerseits der Vermittler der göttlichen Offenbarung, dem Koran, andererseits war er das Oberhaupt eines bereits hoch entwickelten Gemeinwesens, welches unter seiner Leitung organisiert war. Nach dem überraschenden Tod des Propheten (632) entstanden erste Unstimmigkeiten um die religiöse, politische und militärische Führung der muslimischen Gemeinschaft. Trotz der Unstimmigkeiten wurde als erster Kalif, der Vertreter des Propheten, Abu Bakr (632 – 634) berufen. Ihm folgten Umar (634 – 644) und Utman (644 – 656). Nach dem gewaltsamen Tod von Utman wurde Ali (656 – 661) als vierter Kalif gewählt (vgl. Halm 2002: 23).

Während Ali's Führungsperiode kam es dann zu gewaltsamen Auseinandersetzungen um die Kalifenposition. Ein starker Drang, die Führungsposition zu übernehmen, hegte die arabische Dynastie der Umayyaden. Die in Damaskus residierenden Umayyaden, um deren Oberhaupt Muawiya, akzeptierten Ali's Führungsposition nicht und Muawiya ernannte sich selbst zum Gegenkalifen. Die Umayyaden fühlten sich durch ihre genealogische Zugehörigkeit zum mekkanischen Stamm der Qurays, denen auch der Prophet Mohammed angehörte, als legitime Herrscher. Im Jahr 661 führten diese Machtstreitigkeiten innerhalb der islamischen Gemeinschaft (*Umma*) zum Tod Ali's und die arabischen Umayyaden konnten die Kalifenposition endgültig übernehmen. Muawiya führte in weiterer Folge die Erblichkeit des Kalifenamtes ein und übertrug die Macht auf seinen Sohn Yezit (vgl. Halm 2002: 46 – 47).

Ali's Sohn Hüseyin widersetzte sich der Führung Yezit's. Hüseyin begann die Anhänger seines Vaters (die Schiat Ali - die Partei Alis) für sich zu gewinnen und weiter auszubauen. Mit mehreren Familienangehörigen und Gefolgsleuten begab sich Hüseyin in den Irak, wo er weitere Anhänger rekrutieren wollte. Ihm und seiner Anhängerschaft wurde aber der Zugang zur Stadt Kufa verweigert und so wanderten sie weiter Richtung Kerbala. Dort kam es zur endgültigen Konfrontation mit den Truppen Yezit's. *„In der heißen Wüste wurden sie tagelang dem Durst ausgesetzt [...] und*

mussten letztendlich gegen die [...] überlegene Armee von Yezit kämpfen. Am 10. Oktober 680 wurde Hüseyin gemeinsam mit 72 seiner Familienangehörigen und Gefolgsleuten ermordet.“ (Kaplan 2004: 16) Dieses Ereignis ist der Grund der entgültigen Spaltung der islamischen Gemeinschaft in die zwei Stränge der Sunniten (die, die sich um Muawiya und Yezit gruppierten) und der Schiiten (die Partei Ali's). In schiitischer Tradition teilen die Aleviten nun den Standpunkt, *„dass Ali der rechtmäßige Nachfolger des Propheten war, vom Propheten selbst eingesetzt und durch eine spirituelle Qualität vorherbestimmt.“* (Sökefeld 2008: 10) Ali war nun nicht nur der vierte Kalif, sondern auch der erste Imam, das gottgewollte Oberhaupt der schiitischen Gemeinde. Als zweiter und dritter Imam gelten die Söhne Alis, Hasan und Hüseyin. Insgesamt umfasst die Reihe zwölf Imame, wobei der zwölfte Imam¹⁶, der *„verborgene Imam [...] eines Tages als der 'Rechtgeleitete' (mahdi) erscheinen [wird], um die irregeleiteten Muslime wieder unter dem Banner des wahren Islam zu vereinigen.“* (Halm 2002: 48)

Der Name *Alevi* lässt sich, wie gezeigt, auf Ali ibn Abu Talib zurückführen und kennzeichnet somit einen Anhänger Alis. Dennoch kann für die Entwicklung des Alevitums, Ali nicht als Stifterpersönlichkeit gesehen werden. SÖKEFELD betont, dass es *„stattdessen [...] einen ausgedehnten zeitlichen Rahmen [gibt], in dem sich in einem komplexen politischen und religiösen Feld [...] eine religiöse Weltsicht entwickelte, auf die das heutige Alevitentum zurückgeführt werden kann.“* (Sökefeld 2008: 10) Der zeitliche Beginn ist im 13. Jahrhundert anzusetzen und das politisch-religiöse Feld, beziehungsweise der geographische Raum, ist vorwiegend in Anatolien zu finden.

3.2. Entwicklungen während der seldschukischen Regentschaft in Anatolien

Die Geschichte Anatoliens, war bis zum Ende des 11. Jahrhundert durch das byzantinische Reich geprägt. Ab Ende des 11. Jahrhundert unternahmen seldschukisch-türkische Reiter, Streifzüge in das damalige byzantinische Gebiet. Es kam zu kriegerischen Auseinandersetzungen und letztendlich zur Schlacht von Malazgirt

¹⁶ Neben den Zwölferschiiten existiert eine weitere Abspaltung innerhalb der Schiiten. Dies sind die sogenannten Siebnerschiiten. (vgl. Elger 2004: 35)

(1071). Mit dem Sieg der Seldschuken über die Byzantiner in dieser Schlacht, begannen die seldschukisch-türkischen Herrschaftsansprüche in Anatolien. Ab 1077 konnte sich die Dynastie der Rumseldschuken¹⁷ endgültig etablieren und Konya wurde das Zentrum der Macht in Anatolien. Durch die beginnende mongolische Invasion ab 1219 verstärkte sich der Zustrom türkischer, aber auch persischer Flüchtlinge in das Reich der Rumseldschuken.

Die gesamtgesellschaftliche Situation im seldschukischen Reich wurde durch die äußere Bedrohung der Mongolen sowie inneren Konflikte prekär. Die inneren Konflikte wurden durch Gegensätze innerhalb der Bevölkerung des seldschukischen Reiches hervorgerufen. In wirtschaftlicher Hinsicht bestand ein Gegensatz in den bestehenden Wirtschaftsformen des Handels und des Handwerks, die in städtischen Zentren ausgeübt wurden und des Ackerbaus, sowie dem Nomadismus, die in der ländlichen Peripherie zu finden waren. Die städtischen Zentren unterschieden sich auch in religiöser und kultureller Hinsicht von der Peripherie. Hier kann von einem literalen und schriftloyalen Zentrum und illiteralen und charismaloyalen Peripherie gesprochen werden. (vgl. Dressler 2002: 29 – 35) Es vermehrten sich die Proteste, die gegen das Zentrum in Konya gerichtet waren. Von großer Bedeutung für das Alevitum war der 1240 stattfindende Babai-Aufstand. DRESSLER vertritt die Auffassung¹⁸, *„dass der Babai-Aufstand als der historisch fassbare Ausgangspunkt desjenigen sozioreligiösen Milieus anzusehen ist, welches uns im weiteren historischen Verlauf als Kızılbaşlık und dann als Alevilik entgegentritt.* (Dressler 2002: 26) Kennzeichnend für dieses sozioreligiöse Milieu ist die Charismaloyalität und Illiteralität¹⁹.

Der Babai-Aufstand, dessen Anführer Baba İlyas war, konnte von den Seldschuken erfolgreich niedergeschlagen werden. Viele der Anhänger des Baba İlyas flohen nach dem Aufstand in Richtung der byzantinischen Grenze. Unter ihnen war auch Hacı Bektaş Veli (gest. 1270), ein Schüler des Baba İlyas. Obwohl der Aufstand

¹⁷ Die Rumseldschuken waren jener Zweig der Seldschuken, der sich im Land der Griechen (Rum), in Kleinasien, etablieren konnte. (vgl. Dressler 2002: 28)

¹⁸ Dressler bezieht sich hierbei auf die Tradition von Ahmed Yasar Ocak. (vgl. Dressler 2002: 26)

¹⁹ Zu Charismaloyalität und Illiteralität siehe Kapitel 3.5.

niedergeschlagen werden konnte, war der Aufwand, der dafür betrieben wurde, ausschlaggebend für die Niederlage der Seldschuken gegenüber den Mongolen bei Köse Dağ (1242). Die seldschukischen Herrschaftsansprüche wurden vorerst gestoppt. Aus der zerfallenden Dynastie der Seldschuken konnten sich vorerst mehrere kleine türkmenische Fürstentümer etablieren. Unter ihnen das Fürstentum der Osmanen, das sich nach enormen Expansionsbewegungen zu einem Großreich etablierte und bis zum Ende des ersten Weltkrieges bestand.

3.3. Ereignisse während der osmanischen Regentschaft in Anatolien

Das Fürstentum der Osmanen erreichte unter der Führung Osmans (gest. 1326) ab 1299 seine Unabhängigkeit. Es gelang ihnen bis zum Ende des 14. Jahrhunderts, „*alle türkmenischen Fürstentümer West- und Zentralanatoliens einzuverleiben sowie weite Teile des Balkans zu annektieren.*“ (Dressler 2002: 66) Die Expansionsbestrebungen der Osmanen fanden zu Beginn des 15. Jahrhunderts jedoch ein vorläufiges Ende. Erneut drangen die Mongolen unter Timurlenk in Anatolien ein und fügten den Bestrebungen des Sultan Bayezid I., 1402 bei Ankara eine empfindliche Niederlage zu. Bayezid I. wurde von den Mongolen gefangen genommen und verstarb.

Nach dem Tod Bayezid I. war die innere Stabilität der osmanischen Herrschaft gefährdet. Einerseits durch die Nachfolgestreitigkeiten unter den Söhnen des Bayezid I., andererseits waren die gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Gegensätze zwischen Zentrum und Peripherie in gleicher Weise präsent, wie zu den Zeiten des Baba İlyas. Wieder kam es zu Revolten, die gegen das Zentrum der Macht gerichtet waren. In der Zeit zwischen 1416 und 1420 kam es zu Aufständen, die mit dem Sufi-Scheich Bedreddin in Verbindung gebracht werden. DRESSLER sieht diese Aufstände des Scheiches Bedreddin, als Fortführung der Tradition des Babai-Aufstandes. (vgl. Dressler 2002: 66 – 74) Nachdem auch diese Revolten niedergeschlagen wurden, entspannte sich die Lage im osmanischen Reich. Erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts kam es zu erneuten Aufständen, die in dieser Tradition stehen. Es sind dies die sogenannten Kızılbaş-Aufstände.

Die Kızılbaş

Die Entstehung der historischen Kızılbaş kann auf einen Sufi-Scheich namens Safiyüddin Erdebili (1252 – 1334) zurückgeführt werden. Er begründete in Ardabil/Aserbeidschan eine Ordenstradition, „aus der zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Dynastie der Safawiden des Iran hervorgehen sollte.“ (Dressler 2002: 74) Safiyüddin selbst war zunächst sunnitisch orientiert und zugleich wurde ihm ein außergewöhnliches religiöses Charisma zugeschrieben. Diese sunnitische Orientierung des Ordens verschob sich erst Mitte des 15. Jahrhunderts unter Cüneyd (Ordensleitung 1447 – 1460) und dessen Sohn Haydar (Ordensleitung 1470 – 1488). Die Gründe der Umorientierung können nicht definitiv geklärt werden. Dennoch verschob sich die Ausrichtung des Ordens von der sunnitischen und schriftloyalen Orientierung des Safiyüddin zu einer charismaloyalen Führerschaft, die zunehmend schiitisches Gedankengut, vor allem die Verehrung der „Leute des Hauses“, Mohammed, seine Tochter Fatima, ihr Mann Ali und deren Söhne Hasan und Hüseyin (türk. *ehl-i beyt*) aufnahm.

Cüneyd reiste während seiner Regentschaft oft nach Anatolien. Er trat als Nachfahre Ali's auf und fand dadurch großen Zuspruch unter der Bevölkerung. Während Haydar's Führungsperiode wurden weitere Stellvertreter nach Anatolien geschickt, um die Anhängerschaft auszubauen. Haydar's Anhänger trugen eine rote Kopfbedeckung. Auf diese Kopfbedeckung ist letztlich die Bezeichnung „Rotkopf“ (türk. *Kızılbaş*) zurückzuführen. Nach dem Tod von Haydar wurde dessen Sohn İsmail (1487 – 1524) das Oberhaupt der Safawiden. Bereits im Jahr 1501 ließ sich İsmail zum Schah von Persien ausrufen und führte die Zwölferschia als Staatsreligion ein. Der Zuspruch, den İsmail unter der Bevölkerung in Anatolien erhielt, war derart groß, dass der osmanische „Sultan Bayezid II., [...] 1502 mit ersten Verfolgungen der Kızılbaş reagierte.“ (Dressler 2002: 79)

Die anatolischen Anhänger des Schah's von Persien litten sehr unter diesen Verfolgungen. So kam es in der Zeit zwischen 1511 bis 1527 zu Revolten gegen das osmanische Zentrum, die auch als die Kızılbaş-Aufstände bezeichnet werden. (vgl.

Dressler 2002: 78 – 86) Im Jahr 1512 griff Schah İsmail in diese Aufstände mit tatkräftiger Unterstützung seiner Anhänger in Anatolien ein. Dies wiederum veranlasste den zwischenzeitlich an die Macht gekommenen Sultan Selim I., einen Feldzug gegen İsmail und die persischen Safawiden zu starten. In Çaldıran konnte Selim I. im Jahr 1514 die Truppen des İsmail besiegen. „*In der Folge festigte Selim seine Macht in Ostanatolien, wodurch der direkte Kontakt zwischen Schach İsmail und seinen anatolischen Anhängern unterbunden wurde.*“ (Dressler 2002: 82) Für das osmanische Reich waren die persischen Safawiden fortan keine Bedrohung mehr, doch die anatolischen Kızılbaş waren weiterhin der Verfolgung ausgesetzt. Mit der zunehmenden schriftloyalen-sunnitischen Orientierung des osmanischen Reiches ab Ende des 16. Jahrhunderts, wurde die Verfolgung²⁰ der Kızılbaş aufgrund islamischer Rechtsgutachten (*Fetwas*) religiös legitimiert.

Die Reaktion der anatolischen Kızılbaş auf die religiös legitimierte Verfolgung und dem unterbundenen Zugang zu ihrem religiösen Anführer war der soziale und geographische Rückzug in die abgelegenen Gebiete des osmanischen Reiches. Dieser Rückzug stellte eine totale Abkehr gegenüber der sunnitisch-islamischen Kerngesellschaft dar. (vgl. Gümüş 2001: 85) Die Kızılbaş-Gemeinschaft in Anatolien transformierte sich während dieser Zeit von einer Beitrittsgemeinschaft zu einer endogamen Abstammungsbeziehungsweise Glaubensgemeinschaft. (vgl. Dressler 2002: 100 - 101) Die Worte VORHOFF'S verdeutlichen: „*Alevite [konnte] demnach nur sein, wer von alevitischen Eltern geboren wurde.*“ (Vorhoff: 1999: 19) Mit der Verschiebung zu einer endogamen Glaubensgemeinschaft war das Prinzip der Verheimlichung des Bekenntnisses (*Takiye*) verbunden. Das bedeutet, dass das Wissen um die eigene Religion „*nur an Eingeweihte weitergegeben werden [darf].*“ (Dressler 2002: 47) Auch bedeutet takiye das Geheimhalten der religiösen Gesinnung und schützte damit die Kızılbaş vor Übergriffen der sunnitisch orientierten Bevölkerung. Das Prinzip wurde bis in das 20. Jahrhundert angewandt.

²⁰ Zeitweise wurden sie zu *Katli-i vacip* erklärt, das bedeutet, dass für Muslime deren Tötung erlaubt war. (vgl. Kehl-Bodrogi 1992: 4)

Während dieser Zeit, als der Zugang zu ihrer religiösen Führerschaft fehlte, kam unter den Kızılbaş das Bedürfnis nach einer neuen religiösen Instanz auf. Diese Funktion erfüllte der Bektaşorden²¹. Dieser Orden führt seinen Namen auf Hacı Bektaş Veli zurück und konnte sich ab Anfang des 16. Jahrhunderts durch Balım Sultan institutionalisieren. Der Bestand des Bektaşordens wurde während der Regierungszeit Bayezid II. sogar gefördert. Der Hintergedanke dabei war, dass der Orden als „*eine Art Auffangbecken für die diversen zu sozialen Aufständen neigenden nonkonformistischen Strömungen dienen [sollte]*.“ (Dressler 2002: 84). Auch erleichterte der Orden die Annäherung der bereits ansässigen Bevölkerung von eroberten Gebieten zum Islam, was zur Folge hatte, dass sowohl in Anatolien selbst, als auch in den Balkanländern wie Bosnien und Albanien, ein weit verbreitetes Netzwerk an Ordensklöstern geschaffen wurde. MELIKOFF vermerkt zu dieser Annäherung der Kızılbaş zu den Bektaş, dass „*the beliefs of the Kızılbaş-Alevi are identical with those of the Bektashis.*“ (Melikoff 2003: 6) Aus den identischen Glaubensvorstellungen entwickelten sich auf organisatorischer Basis aber zwei unterschiedliche Zweige.

MELIKOFF unterscheidet²² die Bektaş als Gruppe, die sesshaft wurde und ihren Lebensstil den städtischen Zentren anglich. Diese städtischen Zentren zogen in weiterer Folge die Ansiedelung von sufischen Ordenszentren (*Tekkes*) nach sich. Die Leitung der Ordenszentren wird durch den *baba* organisiert. „*To become a baba, one has to have been initiated and to have attained the degree of perfection required for such an honour.*“ (Melikoff 2003: 6) Der Gemeinschaft konnte jedes Individuum, das für würdig befunden wurde, beitreten.

Die zweite Gruppe, die Kızılbaş, pflegte im anatolischen Hinterland weiterhin ihrem semi-nomadisch, nomadischen Lebensstil nachzugehen. Als spirituell-religiöses Oberhaupt der Kızılbaş gilt der *dede*. Der *dede* entstammt einer sogenannten Ocak-

²¹ Durch Sultan Mahmud II. wurde der Bektaş-Orden 1826 aufgelöst.

²² Der Schweizer Historiker KIESER vertritt eine ähnliche Auffassung. Die Schlacht von Çaldıran bedingte die Spaltung in ein Ost- und Westalevitum. Bei den Westaleviten wird, nach Ansicht KIESER's die türkische Sprache bevorzugt, wohingegen die Ostaleviten mehr *kurmanci* oder *zazaki* sprechen. Gemeinsam ist beiden das *Cem*-Ritual. (vgl. Kieser 2001)

Familie. Diese Familien führten ihre Abstammung auf den heiligen Ali zurück und waren für die Betreuung der Ortsgemeinden zuständig. (vgl. Melikoff 2003: 4 – 6) In dieser Zeit wurden die Kızılbaş in osmanischen Akten vor allem als Häretiker bezeichnet, wodurch die Bezeichnung Kızılbaş im Laufe der Zeit durch den Begriff Alevi ersetzt wurde. Als Begriff der Eigenbezeichnung findet sich *Alevi* aber erst ab dem Ende des 19. Jahrhunderts. (vgl. Dressler 2002: 171)

3.4. Phase des 20. Jahrhunderts

Mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts veränderte sich die Situation der Aleviten drastisch. Das osmanische Reich befand sich gegen Ende des ersten Weltkrieges in einem politischen, militärischen und territorialen Zerfallsprozess. Zu diesem Zeitpunkt *„begann Mustafa Kemal in Anatolien für eine nationale Befreiungsbewegung zu werben. Innerhalb kürzester Zeit gelang es ihm, einen Großteil der anatolischen Bevölkerung hinter sich zu bringen, [...] und die Grundsteine für eine nationale und moderne türkische Republik zu legen.“* (Dressler 1996: 4) Die jungtürkische Bewegung, mit Mustafa Kemal, dem späteren *Atatürk* („Vater der Türken“), wurde von alevitischer Seite freudig begrüßt. Die Jungtürken standen dann auch in enger Verbindung zum Orden der Bektāşi. GÜMÜŞ weißt darauf hin, dass *„die Bektaschiten [...] die gemäßigt-säkularistische und innovative Jungtürkenbewegung gerade zur Beendigung ihrer jahrzehntelangen, sunnitisch-islamisch legitimierten Verrandung unterstützt [haben].“* (Gümüş 2001: 99) So fanden die kemalistischen Reformen, die mit der Gründung der Republik (1923 – 1946) versprochen wurden, großen Zuspruch und Unterstützung von alevitisch-bektaschitischer Seite. Die Aleviten erhofften sich ein Ende der erlittenen Diskriminierung und Verfolgung durch das osmanische Reich. Zu den wichtigsten kemalistischen Reformen zählte vor allem die Einführung des Laizismus. Damit einher ging dann die Abschaffung des osmanischen Kalifats, der Scharia (dem islamischen Recht) und den fünf Säulen des Islams, die Entmachtung der islamisch-osmanischen Elite, sowie die Abschaffung religiöser Schulen und des Islamunterrichts. (vgl. Sökefeld 2001: 13; Gümüş 2001: 152)

Atatürk selbst, besuchte bereits 1919 die Leiter des Bektaşî-Ordens beziehungsweise die religiösen Oberhäupter Çelebi Camalettin Efendi und Dede Baba Salih Niyazi, im Ordenszentrum in Hacibektaş. Mit diesem Besuch sicherte sich Atatürk nicht nur die Unterstützung der Bektaşî zu (vgl. Gümüş: 2001: 104), sondern er wurde im Zuge einer Feier auch in den Orden der Bektaşî initiiert (vgl. Dressler 1999: 97). DRESSLER erläutert dazu: „*Es bleibt jedoch nicht bei seiner Initiation ins Bektaşîlik. Atatürk wird nicht nur als einfacher Angehöriger der Glaubensgemeinschaft aufgefasst, er wird vielmehr zu einem ihrer Heiligen erhöht.*“ (Dressler 1999: 101) Das bedeutet, dass für einen Teil der Aleviten Atatürk mit dem Heiligen Ali oder Hacı Bektaş Veli gleichgesetzt beziehungsweise als der zwölfte Imam gesehen wurde.

Atatürk's Zeit beziehungsweise seine Vorstellung der türkisch-nationalen Einheit in der Zeit von 1919 bis 1946 fand innerhalb der Bevölkerung nicht nur Zuspruch. Vor allem die Verfechter der ethnisch-nationalen, kurdischen Idee der Unabhängigkeit standen den Kemalisten kritisch gegenüber. Neben der Idee der Unabhängigkeit missfiel vielen strenggläubigen Kurden²³ auch die Verbannung des Islams aus dem öffentlichen Leben. Die alevitische Gemeinschaft, die neben den türkischen Aleviten nun auch aus kurdischen Aleviten²⁴ besteht, schlitterte dadurch in eine kritische Entzweigungsphase. Ab Mitte der 1920er Jahre bis Ende der 1930er Jahre artikulierten sich die ethnisch-nationalen Interessen der Kurden in Form von Aufständen²⁵ gegen die kemalistische Regierung. Die militärische Reaktion der Regierung ließ nicht lange auf sich warten und war äußerst gewaltsam, vor allem nach dem Aufstand in Dersim, dem heutigen Tunceli.

²³ Die überwiegende Mehrheit (70%) der Kurden stehen der sunnitisch – schafitischen Rechtsschule nahe. (vgl. Andrews 1989: 112)

²⁴ Van Bruinessen verwendet den Terminus „kurdische Aleviten“ für alle *kurmancî* - und *zaza*-sprechenden Aleviten. Obwohl beide Sprachen zu der nord-irakischen Sprachgruppe zählen, sind sie zueinander nicht verständlich (vgl. van Bruinessen 1997: 1). Generell verweist van Bruinessen auf vier unterschiedliche Sprachgruppen der Aleviten. Die türkisch sprechenden Gemeinschaften, die *kurmancî* und *zaza* sprechenden Gemeinschaften, die arabisch sprechenden Gemeinschaften und die aserbeidschanisch-türkisch sprechenden Gemeinschaften. (vgl. van Bruinessen 1996: 2-3)

²⁵ Zu den Aufständen zählen der *Koçgiri*-Aufstand (1920), der *Scheich-Said*-Aufstand (1925) und der Aufstand in Dersim (1937 – 38). (vgl. van Bruinessen 1996: 3 – 4; van Bruinessen 1997: 9 – 10; Gümüş 2001: 119 – 129)

„[It] was suppressed with great excess of violence, resulting in the massacre of at least 10 per cent of the population.“ (van Bruinessen 1997: 10) Die alevitischen Kurden waren nun gezwungen sich entweder zu Gunsten der kemalistischen Politik und der Aufgabe ihrer alevitisch-religiösen Identität oder für die kurdische Geschichte, für das politische Ziel der kurdischen Unabhängigkeit und für die kurdisch-ethnische Identität zu entscheiden.

Insgesamt waren es die religiösen Anschauungen und Praktiken der alevitischen Gemeinschaft in der Türkei, die für deren Marginalisierung ausschlaggebend waren. VORHOFF betont dazu: *„Anlaß für die Marginalisierung und Diskriminierung der Aleviten durch mehr als vier Jahrhunderte boten ihre religiösen Anschauungen und Praktiken, die sie nicht nur der orthodoxen muslimischen Gelehrsamkeit, sondern auch dem schlichten Muslim als Ungläubige erscheinen ließen.“* (Vorhoff 1999: 5)

3.5. Alevitisch-religiöse Normen, Werte und Rituale

„Das Alevitentum ist ein eigenständiger und synkretistischer Glaube mit besonderen Bezügen zum Islam.“²⁶

Diese Begriffserklärung wurde einem Informationsblatt der alevitischen Religionsgesellschaft in Österreich entnommen, das auf der Homepage des alevitischen Kulturzentrums Vorarlberg zu finden ist. Ein synkretistischer Glaube kann nun als eine neue Religion betrachtet werden, die sich aus unterschiedlichen religiösen Elementen konstituiert. (vgl. Hazod 2011: 367) Im Folgenden wird ein selektiver Abriss über religiöse Elemente des Alevitums unternommen.

Seit dem Beginn der Entwicklung der alevitischen Religion im 13. Jahrhundert waren ständig Gegensätze zwischen dem Zentrum und der Peripherie präsent. Ein charakteristisches Merkmal der Peripherie gegenüber dem Zentrum war die Charismaloyalität. DRESSLER versteht Charismaloyalität als *„eine Religiosität, die der charismatischen Autorität, wie sie einer religiösen Führerpersönlichkeit zugesprochen*

²⁶ vgl. URL 7: Homepage des alevitischen Kulturzentrums Vorarlberg

wird, größere Bedeutung beimisst als der Autorität eines Schriftkorpus, aus dem Verhaltensnormen und Rechtsvorschriften [...] abgeleitet werden.“ (Dressler 2002: 17) Der entsprechende Gegensatz im Zentrum war die Schriftloyalität. Dabei werden schriftlich festgehaltene Normen, Werte und Vorschriften, wie sie beispielsweise im Koran niedergeschrieben sind, zum Maßstab religiösen Verhaltens.

Die Illiteralität als weiterer Gegensatz, steht in engem Zusammenhang mit der Charismaloyalität. DRESSLER betont, dass „eine oral verhandelte und tradierte Religion ein viel größeres Potential zur Inklusion 'fremder' religiöser Vorstellungen und Praktiken [hat], da sie nicht den normierenden Zwängen der Schrift unterliegt.“ (Dressler 2002: 20) Ein illiterales Milieu, das eingeschränkten Zugang und Kenntnis der Schrift besitzt, erhöht die Autorität der charismatisch-religiösen Führerschaft. Dieser Führerschaft kommt entsprechend jene identische Bedeutung zu, wie der Schrift in entgegen gesetzten literalen Gemeinschaften. (vgl. Dressler 2002: 17 – 23)

3.5.1. Quellen der alevitischen Lehre

Das illiterale Milieu, der geographische und soziale Rückzug nach der Schlacht von Çaldıran als auch das Praktizieren von *takiye* bedingten, dass in der alevitischen Religion religiöse Normen, Werte und Vorschriften fast gänzlich mündlich tradiert wurden. Die Konsequenz daraus ist, dass nur wenige schriftliche Texte im Alevitum bestehen. Diese Texte sind wiederum, so betont VORHOFF, „[...] keine strikt systematischen Katechismen, sondern bestehen aus einer eklektischen Sammlung von Gebeten, Segenssprüchen, ethischreligiöser Anleitung und Legenden.“ (Vorhoff 1999: 16) Zu den alevitisch-religiösen Texten zählen nun: *Buyruk* („Das Gebot“ – ein Werk über den alevitischen Glaubensvollzug), *Nech'ül Belaga* (Sprüche des Heiligen Ali), *Velayetname* (Darstellung des Lebens und den Handlungen von Hacı Bektaş Veli), *Makalat* (Gedankengut zum alevitischen Wertesystem von Hacı Bektaş Veli), sowie die Gedichte der *Yedi Ulu Ozan*, der „Sieben großen Dichter“²⁷.

²⁷Zu den sieben Dichtern zählen: *Seyyid Nesimi*, *Fuzuli*, *Hatayi*, *Pir Sultan Abdal*, *Kul Himmet*, *Yemini*, *Virani*. Diese Dichter werden als Gelehrte gesehen, die in ihren Gedichten die Grundlagen der alevitischen Religion zum Ausdruck bringen. (vgl. Kaplan 2004: 34/ 190)

Das Alevitum respektiert generell die heiligen Schriften anderer Religionen, wie das Alte und Neue Testament, die Thora und den Koran. Der Koran besitzt im Alevitum nur insofern eine Bedeutung, wenn er vor allem in Bezug zum *Buyruk* gedeutet wird. Die Aleviten sind der Ansicht, dass der Koran während der Zusammenstellung durch den dritten Kalifen Othman verfälscht wurde und daher als nicht authentisch angesehen werden kann. (vgl. Kaplan 2004: 34 - 36).

3.5.2. Konstituierende Elemente der alevitischen Religion

Als ein Element der frühen Phase des Islams, ist die Verehrung des Heiligen (türk: *hazreti*) Ali zu sehen. Die historische Person des Heiligen Ali kann, wie oben geschildert, als Namensgeber der alevitischen Religion, jedoch nicht als Stifterpersönlichkeit betrachtet werden. Mit den Ereignissen um Ali's Sohn Hüseyin in Kerbela wurden die Verehrung der zwölf schiitischen Imame (Imamatslehre) sowie der damit verbundene Mahdi-Glaube als weiteres konstituierendes, religiöses Element in das Alevitum eingegliedert. Die Reihe der zwölf Imame beginnt mit Ali. Ihm folgen seine Söhne Hasan und Hüseyin. Der Sohn Hüseyins, Zenyel Abidin, war der vierte Imam. Er war der Einzige, der das Massaker in Kerbela überlebte. Der Imamatslehre zufolge hinterließ dann der elfte Imam Hasan al-Askari nach seinem Tod 874 einen Sohn. Dieser Sohn, Muhammed Mahdi, verschwand im Jahr 941 in die Verborgenheit. Aus dieser Verborgenheit wird er am Ende der Zeit als der Rechtgeleitete wiederkehren und Gerechtigkeit herstellen. (vgl. Dressler 2002: 40 – 44)

Ein weiteres religiöses Element ist die Unterscheidung zwischen innerlichen (*batini*) und äußerlichen (*zahiri*) Aspekten des Glaubens. Die innere Bedeutung der göttlichen Offenbarung, des Korans, besaßen nur der Prophet Mohammed, der heilige Ali und den auf ihn nachfolgenden Imamen. (vgl. Kaplan 2004: 36) Diese Ausrichtung auf die innerlichen Aspekte der Religion führt dazu, dass sunnitisch-religiöse Aspekte wie das „*Glaubensbekenntnis, tägliches fünfmaliges Gebet, rituelle Waschung, Almosensteuer, Wallfahrt nach Mekka und das Fasten im Ramadan [...] nach alevitischer Auffassung zumeist wenig mehr als Äußerlichkeiten [darstellen].*“ (Vorhoff 1999:15)

Als ein weiteres sufistisches Element gilt die Hurufi-Lehre (türk. *Hurufilik*). Diese Lehre ist vor allem „*durch ihre kabbalistische Buchstabenmystik und durch ihre Idee der göttlichen Manifestation in der Schöpfung, insbesondere im Menschen, bekannt.*“ (Dressler 2002: 91) Hier interessiert insbesondere die Manifestation des Göttlichen im Menschen, was bedeutet, dass Gott sich nicht im Koran, sondern im Menschen offenbart. Dieser immanente Gottesbegriff führt zu einer starken Diesseits Ausrichtung. (vgl. Dressler 2002: 105-110) Nach alevitischer Auffassung steht nun auch der Mensch, als Gottes vollkommenste Schöpfung im Zentrum der Frömmigkeit. Die Liebe und Achtung (türk. *sevgi ve saygı*) des Menschen hat zentrale Bedeutung. VORHOFF erläutert: „*Der Dienst am Mitmenschen gilt Aleviten als Dienst an Gott.*“ (Vorhoff 1999: 13) Als alevitisch-ethische Leitlinie gilt vorallem: „*Eline, diline beline, sahip olmak*“ (seine Hand, seine Zunge und seine Lenden beherrschen). Damit ist das Unterlassen von Diebstahl, übler Nachrede, Ehebruch usw. gemeint. (vgl. Vorhoff 1999: 14)

Als zentrales Element der religiösen Praxis wird das *Cem*-Ritual gesehen. Das *Cem* wird als der Gottesdienst der Aleviten betrachtet (vgl. Kaplan 2004: 65). Dieses Ritual dient neben der Anbetung von Allah-Mohammed-Ali vor allem der Gemeinschaftsbildung. „*Alevitisches Ritual und alevitische Andacht (ibadet) sind [...] nur als Kollektiverleben denkbar. Sie haben den Frieden und die Harmonie der Gemeinschaft zum Ziel.*“ (Vorhoff 1999: 12) Beeinflusst durch die geographische und soziale Marginalisierung der Aleviten während ihrer Geschichte kam es zu regionalen, von einander unabhängigen Entwicklungen dieses Rituals in der Türkei. Zusätzlich musste der Gottesdienst auch im Zug der Binnenmigration und der Arbeitsmigration nach Europa an die vorgefundenen Bedingungen angepasst werden. Das *Cem* differiert nun sowohl inhaltlich, als auch in Bezug zur Abfolge der einzelnen Ritualabschnitten.

Der Gottesdienst wird zu den verschiedensten Anlässen²⁸ zelebriert. Traditionell wurde das *Cem* in der Nacht von Donnerstag auf Freitag veranstaltet, was heute aber nicht

²⁸ KAROLEWSKI unterscheidet insgesamt sechs verschiedenen *Cem*-Variationen. Diese sind „*Cem der Anbetung und Lehre*“ (türk. *İbadet ve Öğreti Cemi*), „*Cem des Bekenntnisses*“ (türk. *İkrar Cemi*), „*Cem*

mehr beachtet werden kann. Im Gegensatz zum sunnitischen Islam wird *Cem* nicht in einer Moschee gefeiert. Vor allem in den Zielländern der Migration wird das Ritual überwiegend in den Räumlichkeiten eines Vereins durchgeführt. Inzwischen gibt es in der Türkei und in Europa auch die sogenannten *Cemevis* (*Cem* – Häuser). Steht kein Vereinsgebäude oder *Cemevi* zur Verfügung, kann der Gottesdienst auch in Privaträumen durchgeführt werden. In den gegebenen Räumlichkeiten befindet sich der Ritualspezialist (türk. *Dede*), der auf einem Schafsfell, erhöhter Position und in Front der Teilnehmer sitzt. Sein Stellvertreter wird als *Rehber* bezeichnet.

Da das Alevitum keine räumliche Trennung während des Rituals verlangt, nehmen sowohl Frauen als auch Männer daran teil. Kniend oder stehend verfolgen die Anwesenden die in türkischer Sprache vorgetragenen „*Belehrungen des Ritualleiters (Dede), dem Spiel der Langhalslaute Saz und den religiösen Gesängen (Nefes oder Deyiş)*.“ (Karolewski 2005: 121) Zu Beginn des *Cem's* werden verschiedene Teilnehmer als Dienstpflichtige ausgewählt. Sie sind als die Zwölf Dienstpflichtigen (türk. *Oniki Hizmet*) aktiv in das Ritual eingebunden. Ohne ihre Anwesenheit kann kein *Cem* durchgeführt werden. Ihre Aufgaben sind einerseits rituell-religiöse Handlungen, andererseits rituell-nichtreligiöse Aufgaben²⁹.

Neben den Dienstpflichtigen ist der *Dede* für die Gestaltung des *Cems* ausschlaggebend. Der *Dede* ist die zentrale religiöse Autorität, der Ritualspezialist der Aleviten. Jeder *Dede* entstammt einer *Ocak*-Familie (heilige beziehungsweise geistliche Familie). Innerhalb dieser *Ocak*-Familien befanden sich die *Buyruks*, die von Generation zu Generation weitergegeben, gedeutet und interpretiert wurden. Die Entstehung des *Ocak*-Systems fällt in die Zeit des safawidischen Schah İsmail. Dieser stellte verschiedenen lokal-religiösen Führern in Anatolien Bescheinigungen aus, die deren Abstammung von Ali beziehungsweise Hacı Bektaş Veli belegte. (vgl. Ağuıçenoğlu 2005: 139) Der

der Wahlgeschwisterschaft“ (türk. *Musahiplik Cemi*), „*Cem der Rechenschaft*“ (türk. *Görgü Cemi*), „*Cem des Ausschlusses*“ (türk. *Düşkünlik Cemi*) und „*Cem der Totentrauer*“ (türk. *Dardan İndirme Cemi*) (vgl. Karolewski 2005: 113 – 116).

²⁹ Zu den genauen Aufgaben der *Oniki Hizmet* sowie dem exakten Ritualverlauf siehe Karolewski 2005: 122 – 130; Kaplan 2004: 65 - 73

dadurch entstandene Zweig der *Ocaks*, wird als *Çelebi-Zweig*³⁰ bezeichnet. Im Lauf der Geschichte vervielfachte sich die Anzahl der *Ocaks*, woraus sich eine Hierarchie innerhalb des Systems entwickelte. Die *Ocak*-Familien können anhand hierarchischer Kategorien gegliedert werden. Die unterste Ebene wird durch die *Rehber* besetzt. Diesen folgt auf der nächst höheren Stufe der *Pir* oder *Dede*. Die höchste Stufe der Geistlichkeit wird von den *Mürşids* eingenommen. (vgl. Ağuiçenoğlu 2005: 139 - 140)

Obwohl die alevitische Gesellschaftsethik nach sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit strebt, besteht eine weitere Hierarchie zwischen den geistlichen Familien und den Laien (*Talib*). Es entstand ein komplexes Netz an Verbindungen. „*Jeder Talib wird durch einen Rehber oder [...]einen Dede und jeder Dede durch einen Mürşit betreut, der aus einem anderen Ocak stammt. Diese Zuordnung [...] war bis vor Kurzem auf beiden Seiten erblich [...].*“ (Kaplan 2004: 62)

Als letztes Element alevitischer Religiosität bedarf der alevitische Weg (türk. *Alevi Yol*) noch kurzer Erwähnung. Der alevitische Weg ist mit der *Batini*-Ausrichtung des Alevitums eng verknüpft und stellt eine klassische sufistische Stufenlehre dar. KAPLAN erklärt dazu, dass „*jedem Menschen die heilige Kraft des Schöpfers inne [wohnt]. Durch den richtigen Weg kann jeder Mensch seine heilige Kraft entdecken und Gott näher kommen.*“ (Kaplan 2004: 47) Das Beschreiten dieses Weges kann für den Schüler (*Talip*) nur mit Hilfe eines Lehrers (*Rehber* oder *Dede*) geschehen. Auf diesem Weg durchschreitet der Mensch vier Tore mit insgesamt vierzig Stufen und ermöglicht jedem einzelnen Menschen die spirituelle Vervollkommenung und die Annäherung an Gott zu erreichen. Das erste Tor ist *Şeriat* (die Ordnung), das zweite Tor ist *Tarikat* (der mystische Weg), das dritte Tor ist *Marifet* (die Erkenntnis) und das letzte Tor ist *Hakikat* (die Wahrheit). Die vier Tore und vierzig Stufen benennen allgemeine Tugenden beziehungsweise Werte und äußerliche Regeln, die einzuhalten und zu fühlen sind. Es ist eine Pflicht für jeden Aleviten, sich mit diesen Werten auseinander zu setzen und sein Ego zu besiegen. (vgl. Kaplan 2004: 47 – 54)

³⁰ Neben dem *Çelebi*-Zweig besteht ein weiterer Zweig, der *Babağan*-Zweig genannt wird. (vgl. Kaplan 2004: 61)

4. Migration in der Kultur- und Sozialanthropologie

Migration³¹ wird heute in unterschiedlichsten wissenschaftlichen Bereichen erforscht, beispielsweise in der Geographie, in der Geschichtswissenschaft, in der Politikwissenschaft, in der Rechtswissenschaft, in der Soziologie, in der Wirtschaftswissenschaft und in der Kultur- und Sozialanthropologie. Jede dieser wissenschaftlichen Disziplinen beschäftigt sich mit dem Thema Migration in unterschiedlichster Weise. Verschiedenste theoretische Zugänge und Methoden werden angewandt, um Fragen nach Ursachen und Motivation von Wanderungen zu beantworten.

Das Interesse an Migration hat in der Kultur- und Sozialanthropologie eine lange Tradition, aus der sich verschiedene Theorien innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie entwickelten. Die folgenden Seiten sollen einen kurzen historischen Überblick über die migrations-theoretische Beschäftigung der Kultur- und Sozialanthropologie bieten.

4.1. Diffusionistische Theorien und Prozesse

Bereits im 18. Jahrhundert lenkten die Wegbereiter der Anthropologie ihr Interesse auf Migration. Es waren christliche Missionare, die sich damals mit diesem Thema auseinander setzten, was zu dieser Zeit aber nicht als ein dauerhafter Wechsel von Individuen oder Gruppen in andere Gesellschaften und Orte verstanden wurde. Vielmehr untersuchten die Missionare das Phänomen der Verbreitung von kulturellen Elementen. Einer dieser Missionare war der französische Jesuitenpater Joseph-Francois LAFITAU (1681-1746), der auch als Begründer der Anthropologie gesehen wird, „da seinen Forschungen die Anerkennung des absoluten Menschseins der ‘Eingeborenen’ vorausging [...] und weil er die Eigenart kultureller Phänomene erkannte und die Anwendung der vergleichenden Methode einführte.“ (Mückler 2001: 124 – 125). Durch seine missionierende Tätigkeit reiste er zu Beginn des 18. Jahrhunderts nach Kanada,

³¹ Unter Migration wird hier die „räumliche Bewegung zur Veränderung des Lebensmittelpunktes von Individuen oder Gruppen über eine bedeutsame Entfernung“ (Fassmann et al. 2003: 10) verstanden.

wo er sich intensiv mit Fragen der Kulturverbreitung beschäftigte und sich daraus die vergleichende Methode entwickelte, die darin bestand, kulturelle Phänomene, in Lafitau's Verständnis, Sitten und Gebräuche wie Ehe, Herrschaft, Religion, usw. der Irokesen mit den Sitten anderer, benachbarter Gruppen zu vergleichen. Sein Ziel war es, Übereinstimmungen zwischen den Gruppen zu finden und in einem nächsten Schritt, diese nordamerikanischen Sitten mit den Sitten europäischer Völker des Altertums zu vergleichen. (vgl. Feest: 2001: 202 – 204)

Er folgerte aus den Übereinstimmungen, dass bestehende Gemeinsamkeiten bei materiellen und ideellen Elementen zwischen unterschiedlichen Gruppen demnach ein Diffusionszentrum, einen gemeinsamen Ursprung haben, von dem sie sich durch Kontakte wie Handelsbeziehungen und Wanderungen, aber auch durch Nachahmung weiter verbreiteten. Diese Methode lieferte ihm dann auch *„Argumente für die altweltliche Herkunft der Uramerikaner von den Pelasgern und Hellenen, insbesondere aber der Irokesen und Huronen von den Lykiern [Anm. Gebiet der heutigen Provinz Antalya M.M].“* (Feest 2001: 204) Lafitau's Ideen waren seiner Zeit weit voraus, aber er *„blieb trotz der bahnbrechenden Aussagen lange unbeachtet.“* (Mückler 2001: 125).

Erst mehr als einhundert Jahre später wurde Lafitau unter anderem von Friedrich RATZEL (1844 – 1904) und Fritz GRAEBNER (1877 – 1934) wieder entdeckt. Sie schlossen an LAFITAU's Gedankengut an und etablierten den Diffusionismus vor allem im deutschsprachigen Raum. Auch der Begründer der „Wiener Schule der Völkerkunde“, Pater Wilhelm SCHMIDT (1868 – 1954) stand ebenfalls in dieser Tradition. Neben dem Diffusionismus war der Evolutionismus³² ein weiterer wichtiger Theoriestrang zu dieser Zeit. Beide Forschungsstränge beanspruchten gleichzeitig, Antwort auf die Fragen nach der Verbreitung und dem Wandel von ähnlichen, kulturellen Phänomenen in unterschiedlichen, auch weit entfernten Gesellschaften geben zu können. Die Evolutionisten vertraten die Ansicht, dass diese kulturellen Phänomene jeweils das Ergebnis von unabhängigen Erfindungen seien. Die

³² Evolutionisten vertraten die Ansicht, dass die Menschheit von einfachen Stadien (Wildheit) zu komplexeren Stadien (Zivilisation) der Entwicklung fort schreite. Weniger gut angepasste Lebensformen würden der natürlichen Auslese zum Opfer fallen.

Diffusionisten argumentierten hingegen, dass diese Verbreitung durch Kontakte zwischen den unterschiedlichen Gesellschaften und der Übertragung von einer Gesellschaft zu einer anderen Gesellschaft stattfinde. Ursprungszentren waren wenige zu finden. Mit der Reduktion von Erfindungen auf wenige Diffusionszentren wurde der Menschheit der Erfindergeist abgesprochen, beziehungsweise Ideenarmut unterstellt. (vgl. Schweitzer 2011: 48 – 50)

Die Vertreter des Diffusionismus gingen generell von mehreren Grundannahmen aus. Eine dieser Annahmen³³ setzt voraus, dass sich Kulturen aus verschiedenen Elementen zusammensetzen. Voneinander getrennt lassen sich die Elemente wieder neu kombinieren. RATZEL und GRAEBNER kreierten sodann den Begriff der Kulturkreise. Sie vertraten die Meinung, dass *„diese Kulturkreise die grundlegende Entwicklungsform der Menschheit darstellen [würden]: Von mächtigen und 'überlegenen' Zentren in der Mitte aus erfolge die räumliche Verbreitung [...] in Richtung der Ränder.“* (Gingrich/Steger 2011: 217) Die überlegenen Zentren wurden mit unterschiedlichsten Zuschreibungen und Aspekten in Verbindung gebracht. Als folgenschwerster Irrtum entpuppte sich im Lauf der Geschichte die Höherbewertung der eigenen Rasse als Zentrum eines Kulturkreises während der nationalsozialistischen Zeit in Europa unter Hitler. In ähnlicher Weise legitimierten sich generell auch die Bestrebungen diverser europäischer Kolonialmächte, wie zum Beispiel Spanien und Portugal. (vgl. Gingrich/Steger 2011: 217 – 220)

Der Begriff der Kulturkreise wurde ebenso von Pater Wilhelm SCHMIDT aufgenommen, für den genauso wie für seinen Ordensbruder Pater Wilhelm KOPPERS (1886 – 1961) der theologische Aspekt mehr im Vordergrund stand. Die Kulturelemente, die SCHMIDT's Kulturkreise konstituieren, *„entstammen dabei den verschiedensten Bereichen, hauptsächlich aber der Verwandtschaftsordnung, der Religion und der materiellen Kultur.“* (Rössler 2007: 11) SCHMIDT glaubte, durch das

³³ Weitere Grundannahmen: Kulturelle Phänomene sind konstant, wodurch sich zeitliche Abläufe rekonstruieren lassen; Innovationen sind selten; kulturelle Konvergenzen (gleichartige Erscheinungen in zwei Kulturen entstehen ohne gegenseitige Beeinflussung) sind zu vernachlässigen. (vgl. Rössler 2007: 11)

Identifizieren von jüngeren Kulturkreisen auf ältere Kulturkreise schließen zu können. Am Ende dieses Vorganges wäre dann eine Urkultur zu finden, aus der sich wiederum Altvölker identifizieren ließen. Die Merkmale der Altvölker waren unter anderem Kleinwüchsigkeit, einfache Jagd- und Sammelmethoden und der Urmonotheismus als theologischer Aspekt. (vgl. Rössler 2007: 13; Schweitzer 2011: 50)

Der Diffusionismus und die Kulturkreislehre werden heute nicht allein „*aufgrund [der] Verwicklung in koloniale und klerikale Abenteuer [...] negativ besetzt*“ (Schweitzer 2011: 49) und finden innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie kaum mehr Beachtung. Als Theoriestrang trug der Diffusionismus dennoch reichlich zur „*disziplinären Auseinandersetzung mit Formen des Kulturwandels und Auswirkungen von Wanderung*“ (Markom 2009: 31) bei und so betont SCHWEITZER, „*ist Diffusion heute in der wirtschaftlichen und kulturellen Globalisierung allgegenwärtig.*“ (Schweitzer 2011: 48)

4.2. Urban & Peasant Studies

Einen weiteren wichtigen Einfluss auf die Theoriebildung zur Migration innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie entstammt der sogenannten Chicago School. 1871 von einer Feuerkatastrophe schwer getroffen, fand im Zuge des Neuaufbaus die soziologische Stadtforschung in Chicago ideale Bedingungen für ihre Untersuchungen. Das Interesse war derart groß, dass ab 1892 ein eigener Lehrstuhl der Soziologie eingerichtet wurde.

Generell war Nordamerika im endenden 19. Jahrhundert von starker Einwanderung geprägt, bedingt durch die Möglichkeit der Besiedelung des nordamerikanischen Westens, der zunehmenden Industrialisierung und dem damit einher gehenden wirtschaftlichen Aufschwung. Diese Faktoren waren Ausschlag gebend für eine immense Beschleunigung des damaligen Bevölkerungswachstums, woraus zeitgleich vermehrt soziale und ökonomische Konflikte entstanden. Diese Konflikte waren von großem Interesse für das „*Department of Social Science and Anthropology*“ in Chicago. Aus diesem *Department* entwickelte sich der anthropologische Zweig der *Urbanstudies*

um Robert E. PARK (1864 – 1944) und Ernest W. BURGESS (1886 – 1966). Das Interesse der Forschung an diesem Department fokussierte sich auf Fragen, wie beispielsweise *„in wiefern sich ImmigrantInnen in einem neuen kulturellen Kontext anpassen bzw. ihre kulturellen Differenzen bewahren.“* (Markom 2009: 32).

PARK und BURGESS versuchten durch einen sozialökologischen Zugang die Entwicklung einer Stadt, vor allem Chicago, zu verstehen. Ihrer Ansicht nach formiert sich die räumliche Struktur einer Stadt durch den Wettstreit der Immigranten um räumliche und materielle Ressourcen. Die Konkurrenz bedingt die Solidarität mit Immigranten derselben Herkunftsgegend, was dann auch die Ansiedelung neuer Immigranten beeinflusst. Burgess versuchte anhand des Konzeptes von konzentrischen Kreisen die Ansiedelung der Bevölkerung in der Stadt darzustellen. Der innerste Kreis, *The Loop*, stellte das innerstädtische Geschäftsviertel dar, in dem die Grundstückspreise für Immigranten nicht erschwinglich waren, wodurch folglich keine Ansiedelung der Immigranten möglich war. Der zweite Kreis war vor allem von unterschiedlichen Immigranten geprägt. Dort fand man China-Town, das jüdische Viertel und Klein Sizilien. Im nächsten Kreis lebten meist die aufstiegsorientierten Kinder der ersten Generation der Zuwanderer. Ihnen gelang es, den *Slums* durch Wegzug zu entfliehen. *„Der vierte und fünfte Ring setzten sich aus mittelständischen Eigenheimen und Vororten zusammen und standen in Zusammenhang mit einem besseren ökonomischen Status.“* (Markom 2009: 34) Als generelles Ziel der Immigranten wurde der Aufstieg in die äußeren Peripherien gesehen, was den sozialen Aufstieg bedeutete, der wiederum anhand unterschiedlicher Stadien der Anpassung gekennzeichnet war.

PARK und BURGESS entwickelten dazu ein Fünf-Stufen-Modell, das als Erklärung der kollektiven Anpassung fungieren sollte. In linearer Abfolge käme es anfangs zu friedlichem Kontakt zwischen den Immigranten und der aufnehmenden Gesellschaft (Kontaktphase). Die nächsthöhere Stufe ist von Konkurrenz und Wettbewerb zwischen den Gruppen gekennzeichnet, die beispielsweise um Wohnraum konkurrieren (Wettbewerbsphase). Die Konkurrenz- und Wettbewerbssituation führt zur Konfliktphase, *„zu einer direkten Auseinandersetzung mit dem Anderen und der Diskriminierung einzelner Gruppen.“* (Markom 2009: 33). Die vierte Stufe wurde als

Akkomodation bezeichnet (Prozess der Anpassung), wobei es durch das Anpassen an die Umwelt und an sozial überlieferte Traditionen zu überwiegender Akzeptanz zwischen den verschiedenen Gruppen kommt. Die letzte Stufe wird durch Assimilation gekennzeichnet, die dabei als *„Einbindung in ein gemeinsames Leben verstanden, in dem auch die Vermischung von ethnischen Gruppierungen mit der Mehrheitsgesellschaft stattfindet und welche die Auflösung der ethnischen Dimension und Identifikation nach sich zieht.“* (Markom 2009: 33).

Kritisch zu betrachten ist an der Chigaco School *„ihr sozialdarwinistischer Zugang, in dem ‘the fittest economic actors’ die besten Plätze und Orte besetzen.“* (Markom 2009: 35). Auch der einseitige Prozess der fünften Stufe des Modells, die Stufe der Assimilation, die die Auflösung der ethnischen Dimension und Identifikation als Endergebnis einer kollektiven Anpassung postuliert, wird heute kritisch diskutiert.

Robert REDFIELD (1897 – 1958) stand ebenfalls der Chicago School nahe. Nachdem er zuerst in Chicago selbst forschte, begann er jene Gesellschaften zu untersuchen, *„[...] die eine ländliche Ergänzung zu urbanen Gesellschaften sind.“* (Köhler 2001: 389) Da die Chicago School immigrierte, ethnische Gemeinschaften bereits in der Stadt in ihren Fokus rückte, war es naheliegend, ihnen in ihre Herkunftsorte zu folgen. In den 1930er Jahren reiste REDFIELD auf die Halbinsel Yucatan in Mexiko. Zu Beginn seiner Forschungen, ging REDFIELD von der Annahme aus, in Mexiko auf geschlossene Dorfgemeinschaften zu treffen, was jedoch nicht der Fall war. Die Gemeinschaften waren Teil von komplexeren Systemen, die berücksichtigt werden mussten. REDFIELD untersuchte nun die ländlich-bäuerlichen Gesellschaften (*folk communities*), die in Wechselbeziehungen mit urbanen Zentren (*urban communities*) standen. In diese Wechselbeziehungen seien unterschiedliche Individuen eingebunden, die *„außerhalb der ländlichen Gemeinden leben und von dort immer wieder neue Ideen in sie hineintragen.“* (Köhler 2001: 392)

Durch seine Forschungen in Mexiko gilt er als Begründer der *Peasant Studies*. SPENCER hebt drei Charakteristika der *Peasants* hervor: *„Peasants are agriculturalists [...], for whom both production and consumption are oriented to the*

household, and who are also under some economic and political obligations to outside power-holders.” (Spencer 2002: 418) REDFIELD entwickelte anhand seiner Forschungsergebnisse in Mexiko ein Modell, mit dem das Spektrum der kulturellen Vielfalt von Gesellschaften beschrieben werden kann. Das Modell wurde unter dem Namen „*tribal-folk-urban continuum*“ bekannt. Die *folk communities* befanden sich in der Mitte des Kontinuums und grenzten sich sowohl zu den tribalen als auch zu urbanen Gemeinschaften ab. REDFIELD sah in den *folk communities* ein gewisses kulturelles Beharrungsvermögen. Dieses Beharrungsvermögen basiere auf mangelndem Individualismus und dem Einfluss von traditionell-religiösen Weltbildern. Doch, so argumentierte REDFIELD, würde der Einfluss der städtischen Kultur als modernisierende Kraft, eine Annäherung der ländlichen Gesellschaft an die städtische Gesellschaft, bewirken.

Der Vorstellung, dass die Stadt das Land beziehungsweise die moderne Stadt die traditionellen ländlichen Gegenden entwickle, verdanken solche Migrationsmodelle den Namen der Modernisierungstheorien. Generell waren in den Modernisierungstheorien, die *„MigrantInnen [...] AkteurInnen des Fortschritts, indem sie, aus weniger 'entwickelten', ärmeren und ländlichen Regionen kommend, sich in den urbanen Zentren der Moderne resozialisierten und diese in ihre Communitys vor Ort und der Herkunftsregion trugen.“* (Armbruster 2009: 55) An diesen Modernisierungstheorien wurde zunehmend starke Kritik geäußert, was dazu führte, dass bereits in den 1930er Jahren neue Vorstellungen und Ideen größere Beachtung innerhalb der Anthropologie fanden.

4.3. Globale Einflüsse und Abhängigkeiten

Im Mittelpunkt der Modernisierungstheorien stand sowohl das Individuum, das die Entscheidung zur Wanderung aufgrund einer primär ökonomischen Erwartungshaltung traf, als auch die Überzeugung, dass städtische Zentren die ländlichen Peripherien entwickeln würden. Zunehmend änderte sich die Fokussierung weg von individuellen Entscheidungen und dem Entwicklungsdenken hin zu globalen Einflüssen und

Abhängigkeiten. Erste anthropologische Forschungen zu globalen Phänomenen wurden von der *Manchester School* durchgeführt.

Im ehemaligen British Central Afrika wurde 1938 das *Rhodes-Livingstone Institute* gegründet. Die Leitung des Instituts oblag im Zeitraum von 1941 – 1947 Max GLUCKMAN (1911 – 1975). Um ihn formierte sich eine Gruppe von Forschern und Forscherinnen, die als *Manchester School* Bekanntheit erlangte. Sie forschten sowohl in ruralen als auch urbanen Regionen des heutigen Sambia. Bereits RICHARDS³⁴ fokussierte sich damals auf die saisonale Arbeitsmigration der Bemba in die umliegenden Gebiete der britischen Kupferminen, wobei die Auswirkungen der Migration auf die Herkunftsregion besonders von ihr berücksichtigt wurden. Die Auswirkungen waren vor allem in Bezug auf die soziale Situation in den Herkunftsregionen negativ. Die Abwanderung männlicher Arbeitskräfte in die Umgebung der Kupferminen, sowie der spärliche Rückfluss von Einkünften führten zu Verarmung und Hunger in den Herkunftsregionen (vgl. Markom 2009: 40). RICHARDS Berücksichtigung unterschiedlicher Auswirkungen auf die Herkunftsregionen wurde durch die Forschungen der *Manchester School* aufgenommen und weiter ausgebaut. Vor allem GLUCKMAN widmete sich in seinen Forschungen den Auswirkungen auf die soziale Situation von Gesellschaften hinsichtlich den Themen von Konflikt, Gleichgewicht und Konsens unter den regional ansässigen Gesellschaften (vgl. Markom 2009: 40). Letztlich konnte Gluckmann zeigen, „wie das Kolonialsystem über globale Einflüsse zu lokalen und regionalen Umwälzungen führte.“ (Knoll/Gingrich/Kreff 2011: 126)

Ab den 1970er Jahren wurde die Fokussierung auf globale Einflüsse vermehrt von Wissenschaftlern wie FRANK, WALLERSTEIN, WOLF oder RHOADES aufgenommen und erweitert, die auch harsche Kritik an den Modernisierungstheorien übten. Ihre Beschäftigung mit Abhängigkeiten zwischen lokalen Gesellschaften und globalen ökonomischen Prozessen firmierten unter dem Label der Dependenz- und

³⁴ Audrey RICHARDS (1899 – 1984) war bereits 1930/31 in Sambia und führt dort Feldforschung durch. Auch Godfrey WILSON (1908 – 1944), der Vorgänger GLUCKMAN's als Leiter des *Rhodes-Livingstone Institute* betonte die Fokussierung auf die soziale Situation.

Weltsystemtheorien. FRANK als einer der ersten Vertreter der Dependenztheorie betonte, dass das unausgewogene wirtschaftliche Verhältnis zwischen der Herkunfts- und Zielregion der Migranten die „*Konsequenz eines auf Kolonialismus und Imperialismus aufbauenden kapitalistischen Weltsystems*“ (Armbruster 2009: 56) ist. Ähnlich dem Begriffspaar von Zentrum und Peripherie arbeitet FRANK in seinen Analysen mit seinem eigenen Begriffspaar der Metropolen und den Satelliten. Für FRANK waren es die Metropolen, die den Satelliten ständig Arbeitskräfte und Rohstoffe abschöpften. Auch dienten die Satelliten als Absatzmarkt für die Metropolen, wobei sich durch diese bestehenden Ausbeutungsverhältnisse die ungleiche Entwicklung der Metropolen gegenüber den Satelliten verfestigte. (vgl. Armbruster: 2009: 56)

Durch die Dependenz- und Weltsystem-Theoretiker wurde der Blick auch auf die Arbeitsmigration gelenkt. In diesem Zusammenhang muss der amerikanische Ethnologe RHOADES erwähnt werden, der bereits 1978 die Rolle importierter Arbeitskraft im industrialisierten Deutschland untersuchte. In seiner historischen Untersuchung fokussierte er sich auf den Zeitraum vom 19. Jahrhundert bis zur Arbeitsmigration in den 1960er und 1970er Jahren. Dabei streicht „er [...] *die Parallelen und historischen Kontinuitäten des Imports von Arbeitskraft heraus, in denen deutsche Regierungen jedweder Couleur bestrebt waren, der heimischen Wirtschaft ausländische Billigarbeit zuzuführen.*“ (Armbruster 2009: 57) Weiters betont RHOADES dabei, dass den Migranten keine Aus- beziehungsweise Weiterbildungsmöglichkeiten geboten werden, sondern sie die unterste Schicht der Arbeiterklasse bleiben. Auch kritisiert er, dass die Herkunftsregionen keineswegs von der Abwanderung profitieren. Es fließe weder Kapital in die Herkunftsregionen zurück, noch käme es zu einem Qualifizierungs- und Wissenstransfer in die Herkunftsregionen. (vgl. Armbruster 2009: 57)

4.4. Transnational Studies

Ab den 1990er Jahren entwickelte sich, durch die interdisziplinäre Beschäftigung mit Migration, ein neuer Ansatz zur Erklärung von Migrationsmustern, der als *transnational studies* bezeichnet wird.

Der Begriff transnational fand zuerst in der Ökonomie Verwendung. Hier bezeichnete dieser Begriff Unternehmen, die ihre Produktion und ihren Vertrieb über nationalstaatliche Grenzen hinweg organisieren. Da die Kultur- und Sozialanthropologie durch ihre Forschung im Bereich der Globalisierung an „*lokalen kulturellen Auswirkungen globaler ökonomischer Prozesse und Verbindungen interessiert*“ (Strasser 2009a: 72) ist, fand der Begriff seinen Platz auch in der Kultur- und Sozialanthropologie. Vor allem aufgrund von Beobachtungen, dass durch die verbesserten Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten soziale Beziehungen von Migranten sich mindestens über zwei nationalstaatliche Grenzen hinweg erstreckten, wurden neue Konzepte gefordert. Es wurden zunehmend „*historische, globale, transnationale, politische Prozesse und Aspekte [...] in Betracht gezogen*.“ (Markom 2009: 45) Erste Arbeiten, die den Ansatz der *transnational studies* bilden, stammen von GLICK-SCHILLER, BASCH und BLANC-SZANTON. Diese definieren *transnationalism* „*[...] as the processes by which immigrants forge and sustain multistranded social relations that link together their societies of origin and settlement*.“ (Glick-Schiller et. all. 1992, in Six-Hohenbalken 2002: 199)

Durch ihre Forschungen über haitianische Migranten schlug GLICK-SCHILLER den Begriff der *transmigrants* vor. GLICK-SCHILLER definierte dabei fünf Kategorien transnationaler Akteure. In die erste Kategorie fallen „*zirkulierende Netzwerke von Migranten, die sich ständig zwischen Aufnahme- und Herkunftsland bewegen*.“ (Glick-Schiller et. all. 1992; in Darieva 2007: 82) Die zweite Kategorie beinhaltet „*Transmigranten in Grenzzonen mit multiplen Beziehungen [...]*“. (Glick-Schiller 1992, in Darieva 2007: 82) Als dritte Kategorie definiert Glick-Schiller „*Immigranten und ihre Nachfahren, die nur eine Art von Beziehung mit der Heimat aufrechterhalten [...]*.“ (Glick-Schiller 1992, in Darieva 2007: 82) Zur vierten Kategorie gehören „*Immigranten und deren Angehörige, die keine aktiven transnationalen Beziehungen pflegen, jedoch an transnationalen Netzwerken indirekt teilnehmen*“. (Glick-Schiller 1992, in Darieva 2007: 82) Als fünfte und letzte Kategorie gelten „*Immigranten und ihre Nachfahren oder Transmigranten, die im Alltag über verschiedene*

Kommunikationskanäle [...] Beziehungen mit der Herkunftsgesellschaft aufrechterhalten.“ (Glick-Schiller 1992, in Darieva 2007: 82)

Durch die Feststellung, dass Migranten multiple Beziehungen zu mehreren Ländern pflegen, entstanden auch Fragen hinsichtlich der Zirkulation von Ideologien und gesellschaftlicher Prozesse zwischen Herkunfts- und Aufnahmeland. Dieser Thematik widmete sich Arjun APPADURAI. Er betont in seinem Buch „*Modernity at Large*“ (1996), dass durch die neuen Migrationsmuster und neuen Migrationstypologien, gesellschaftliche Prozesse deterritorialisieren sind, die in Strömen (*flows*) zwischen den Ländern verlaufen, wobei während dieser Prozesse auch auf Rupturen und Diskontinuitäten zu fokussieren ist. (Appadurai 1996, in Six-Hohenbalken 2002: 201) APPADURAI kreiert für die Untersuchung dieser Prozesse fünf Dimensionen, die er *scapes* benennt. *Ethnoscapes* werden von mobilen Gruppen wie Migranten oder Flüchtlingen geformt und sie können sowohl Gruppen und Netzwerke als auch Individuen sein. *Technoscapes* beziehen sich auf die weltweite Verbreitung von Technologien durch multinationale Konzerne. *Financescapes* stellen die Verteilung des globalen Kapitals dar, das an den Börsen und Finanzmärkten zirkuliert. *Ideoscapes* beinhalten individuelle Ideologien oder Gruppenideologien, die politisch orientiert sind und oft auf Gegenideologien von Nationalstaaten treffen. *Mediascapes* beschreiben die Produktion und Konsumption von technologischen und ideellen Kreationen. (Appadurai 1996, in Six-Hohenbalken 2002: 202) Die unterschiedlichen *scapes* als Untersuchungseinheiten können sich auf Individuen, Diaspora – Communities oder auf Nationen beziehen. Die *scapes* stehen zueinander in Beziehung und „*sind die Bausteine von 'imagined worlds' [...] sowohl von Individuen als auch von Gruppen. Diese 'imagined worlds', die den Globus umspannen, sind oft die wesentlichen Bezugsebenen der Individuen und nicht die 'imagined communities'.*“ (Six-Hohenbalken 2002: 203)

Das Ziel der *transnational studies* ist darin begründet, „*alte Assimilationserwartungen an MigrantInnen zu überwinden, Globalität einzubeziehen und MigrantInnen als Subjekte wahrzunehmen, die über Grenzen hinweg sozial und politisch handeln.*“ (Strasser 2009c: 22). Der Forderung nach der Wahrnehmung von Migranten wird durch die Anwendung von qualitativen Forschungsmethoden Rechnung getragen. Die

qualitativen Methoden erlauben „*tieferen Einblicke und ein Verstehen gesellschaftlicher Transformationsprozesse.*“ (Strasser 2009b: 16). Die Anthropologie „*geht dabei von der Annahme aus, dass MigrantInnen innerhalb bestimmter gegebener Strukturen als selbständig Handelnde agieren und ihre Erfahrungen von ihren sozialen, kulturellen und geschlechtsspezifischen Verortungen geprägt werden.*“ (Strasser 2009b: 16).

Durch die *transnational studies* soll auch das homogenisierende Bild von Migranten überwunden werden, die durch Wanderung entwurzelt wurden, die heimatlos sind und die generell mit einem Defizit- und Opfermythos in Verbindung gebracht werden.

4.5. Vorarlberg als klassisches Land der Arbeitszuwanderung

Dieses Kapitel soll zeigen, dass Arbeitsmigration³⁵ in Vorarlberg eine lange Tradition hat, an dessen Beginn es aber die Vorarlberger Bevölkerung selbst war, die aufgrund mangelnder Ressourcen zur saisonalen Arbeitsemigration³⁶ in benachbarte Regionen gezwungen war. Erst mit der zunehmenden Industrialisierung entwickelte sich das Bundesland Vorarlberg zu einem Ziel der Arbeitsimmigration.

Um 1800 war die Vorarlberger Bevölkerung größtenteils im landwirtschaftlichen Bereich (Milch- und Käseproduktion, Viehzucht und Ackerbau) tätig, wobei aber nur ein geringer Teil von den eigenen Erträgen ihrer Höfe leben konnte. Die Folge daraus war die zunehmende Verarmung der Bevölkerung als deren Ursache auch „*unter anderem die Realteilung des Grundbesitzes und die daraus folgende Güterzerstückelung betrachtet [wird].*“ (Barnay 1988: 47) Der Großteil der Vorarlberger Bevölkerung konnte nun der durchwegs armen Mittelschicht zugerechnet werden. Dieser armen Mittelschicht stand eine sehr kleine Oberschicht (Großbauern, Gastwirte, Gemeindevorsteher, Unternehmer, Beamte und Großhändler) gegenüber, die gut von ihren Einkommensmöglichkeiten leben konnte. Die Mittelschicht war jedoch

³⁵ Der Begriff Arbeitsmigration weist auf wirtschaftlichen Ursachen einer Wanderung hin.

³⁶ Die Begriffe der Emigration und Immigration weisen auf die Richtung der Migration hin. Emigration kennzeichnet die Auswanderung. Immigration kennzeichnet die Einwanderung.

gezwungen alternative Einkommensmöglichkeiten zu erschließen. (vgl. Barnay 1988: 47 – 49)

Eine damals gängige Alternative, war die saisonale Arbeitsmigration um den Lebensunterhalt aufzubessern. Vor allem in den Regionen Bregenzerwald, Montafon, Klostertal und Tannberg war die saisonale Arbeitsemigration sehr stark verbreitet. Aus dem Bregenzerwald wanderten unzählige Männer als Maurer und Stukkateure sowie Kinder als Viehhüter und Hilfskräfte im landwirtschaftlichen Bereich nach Oberschwaben. *„Aus dem Montafon wanderten nicht nur Kinder – als landwirtschaftliche Hilfskräfte – und Männer – als Krauthobler und Handwerker – in großer Zahl, sondern auch Frauen – als Erntehelferinnen – aus, im Durchschnitt fast ein Drittel der Bevölkerung.“* (Barnay 1988: 44) Weitere Ziele der saisonalen Arbeitsemigration waren die Ostschweiz, das Engadin, das Elsass und Süddeutschland. Eine weitere alternative Einkommensmöglichkeit war die Heimindustrie, speziell die Verarbeitung von Baumwolle in Form von Spinnerei, Weberei und Stickerei, die sich bereits ab Mitte des 18. Jahrhundert stark in Vorarlberg verbreitete. Vorwiegend wurde für Schweizer Unternehmen gearbeitet, die ein Entgelt entrichteten, das jedoch kaum zum Überleben reichte. (vgl. Barnay 1988: 41 - 42)

Baumwolle wurde nicht nur in Heimarbeit, sondern auch in Fabrikarbeit verarbeitet. Fabrikgründungen fanden beispielsweise 1756 in Feldkirch, 1764 in Bregenz oder 1794 in Hard statt. Durch diese industrialisierte Form der Baumwollverarbeitung beziehungsweise der allgemein zunehmenden Industrialisierung in Vorarlberg begann sich allmählich der Prozess der saisonalen Arbeitsemigration in das Gegenteil umzukehren. So wurden beispielsweise in der Gemeinde Hard *„zum Bleichen, Färben, Bedrucken usw. mehr Arbeitskräfte benötigt, als zu jener Zeit [...] zur freien Verfügung standen.“* (Nardelli 1998: 30) Dieser Mangel an Arbeitskräften in Hard bewirkte einerseits, dass die Bevölkerung der umliegenden Gemeinden wie Lauterach, Fußach und Höchst Arbeit in Hard fand, andererseits, dass der Mangel an lokalen Facharbeitskräften aber auch den Zuzug von Facharbeitern aus den jeweiligen Herkunftsgebieten der Fabrikgründer mit sich brachte. Im Fall der Gemeinde Hard waren es Schweizer Facharbeiter evangelischer Konfession. (vgl. Nardelli 1998: 31)

Da um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Vorarlberger Wirtschaft stagnierte, versprach eine gänzliche Auswanderung aus Vorarlberg nach Nordamerika eine bessere Zukunft. Die Aussicht auf die Bewirtschaftung des eigenen Grund und Bodens in Nordamerika veranlasste viele, beispielsweise auch aus der Gemeinde Hard, den Schritt der Emigration zu wagen. Nur Wenige konnten erfolgreich eigenen Grund und Boden erwerben und bewirtschaften und *„schlussendlich gingen die meisten in die Stadt Akron, um dort in der Gummierzeugungsindustrie bei Goodyear, Firestone u.a. Arbeit zu finden.“* (Nardelli 1998: 32)

Bereits ab den 1870er Jahren verbesserte sich die wirtschaftliche Situation in Vorarlberg wieder deutlich. Unter Kaiser Franz Joseph I. wurde unter anderem die verkehrsmäßige Erschließung des Landes vorangetrieben. *„1872 wurde die Vorarlbergbahn eröffnet, die Bludenz mit Lindau und St. Margrethen verband und den Anschluß Vorarlbergs an das deutsche und schweizerische Eisenbahnnetz brachte.“* (Burmeister 1998: 172) Im Jahr 1884 wurde die Arlbergbahn eröffnet, worauf sich der Anschluss an das Verkehrsnetz der Monarchie verbesserte. Für die Arbeiten im Verkehrsbau aber auch als Arbeiter in der Textilindustrie wurden stetig Arbeitskräfte aus dem italienischsprachigen Trentino angeworben. In Folge dieser Anwerbung betrug der Anteil der *„italienischsprachigen Bevölkerung um 1900 5% der Bevölkerung des Landes.“* (Barnay 1988: 270) In der Region Bludenz/Bürs betrug der Anteil sogar bis zu 40 % der Bevölkerung. Aufgrund dieses hohen Anteils wurde für die italienischsprachige Bevölkerung in dieser Region eine eigene Seelsorge, eigene Vereine und sogar eigener Schulunterricht eingerichtet (vgl. Burmeister 1998: 173). Die Arbeitszuwanderung der Trentiner ab den 1870er Jahren wird als Erste von insgesamt (mindestens) sechs großen Wellen der Arbeitszuwanderung gesehen (vgl. Greussing 1988: 188; Thurner 1997: 16). In die Zeit der österreichisch-ungarischen Monarchie fällt auch die zweite Welle der Arbeitszuwanderung. In den beiden Jahrzehnten vor und nach der Jahrhundertwende kamen deutschsprachige Zuwanderer aus den damaligen Kronländern nach Vorarlberg. Diese Zuwanderer fanden als Handwerker, Beamte sowie als Post- und Bahnbedienstete Arbeit. (vgl. Greussing 1988: 188; Thurner 1997: 16)

Die Ereignisse des 2. Weltkrieges brachten ab 1939 zwei weitere Wellen der Arbeitszuwanderung nach Vorarlberg. Dies waren Südtiroler Umsiedler sowie Fremd- und Zwangsarbeiter beziehungsweise Kriegsgefangene. Obwohl bei beiden Wellen nicht die wirtschaftlichen Gründe zur Abwanderung bewegten, *„lässt sich zeigen, dass es sich jedes Mal um äußerst effiziente, sozusagen passgenaue, Formen der demographischen Rationalisierung - also um die Anpassung der Bevölkerungsstruktur an Erfordernisse der industriellen Produktion – handelte.“* (Greussing 1988: 192). Bereits zu Beginn des zweiten Weltkrieges wurde das Hitler-Mussolini Abkommen ausgehandelt, dessen Ziel die Umsiedelung der deutschsprachigen Bevölkerung in Südtirol war. Dieser deutschsprachigen Minderheit wurde eine Umsiedelung in das deutsche Reich oder eine Angleichung an die italienische Sprache und Kultur nahegelegt. Das Abkommen zwischen Hitler und Mussolini *„führte in der Folge bis zum September 1943 mehr als 10.000 Südtiroler nach Vorarlberg.“* (Burmeister 1998: 193) Der Großteil dieser Umsiedler waren unqualifizierte Arbeiter weshalb die Ansiedelung vor allem in den drei großen Industriezentren des damaligen Vorarlberg – Bregenz, Dornbirn und Bludenz - geschah. Sowohl der Qualifikationsgrad als auch der Ort der Ansiedelung ist das *„[...] Ergebnis von Interventionen der führenden Dornbirner Textilindustriellen, die angesichts der Rüstungsaufträge dringend Arbeitskräfte brauchten.“* (Greussing 1988: 192) Der Nationalsozialismus brachte für Vorarlberg nicht nur Südtiroler Umsiedler sondern auch Fremd- und Zwangsarbeiter beziehungsweise Kriegsgefangene aus Frankreich, dem ehemaligen Jugoslawien, Polen und der Ukraine. Neben dem Einsatz in der Textilindustrie und in der Landwirtschaft waren beispielsweise polnische Kriegsgefangene bereits 1939/40 beim Bau von Kraftwerksanlagen beteiligt. Bis zum Ende des Krieges ist ein stetiger Anstieg der Fremd- und Zwangsarbeiter zu erkennen. So betrug die Anzahl der zwangsangestellten Kriegsgefangenen im Jahr 1942 etwa 3.300, im Jahr 1944 waren es bereits 5.608 *„und in den ersten drei Monaten des Jahres 1945 gab es, infolge [der] Verlagerungen kriegswichtiger Produktion ins vermeintliche bombensichere Vorarlberg, einen nochmaligen sprunghaften Anstieg von 6.414 auf 7.711.“* (Greussing 1988: 193) Am Höhepunkt ihrer Beschäftigung betrug der Anteil dieser Fremd- und Zwangsarbeiter ein Fünftel der Vorarlberger Gesamtarbeitskraft. (vgl. Greussing 1988: 193)

Schon während den letzten zwei Jahren des zweiten Weltkriegs fand eine zunehmende Standortverlagerung von deutschen Mittel- und Kleinbetrieben der Metall- und Elektroindustrie sowie der Bekleidungsindustrie, nach Vorarlberg statt. Nur teilweise wurde diese Standortverlagerung nach dem Krieg rückgängig gemacht. Auch überstand die Vorarlberger Industrieproduktion den zweiten Weltkrieg ohne gravierende Schäden, weshalb relativ leicht die industrielle Produktion wieder aufgenommen werden konnte. So wurde ab 1948 in anderen österreichischen Bundesländern nach Arbeitskräften gesucht. Bis in die 1960er Jahre kamen Arbeitsimmigranten aus Innerösterreich, vor allem aus der Steiermark und Kärnten, aber auch aus Niederösterreich und aus dem Burgenland nach Vorarlberg. Insgesamt kamen in der Zeit *„von 1951 bis 1966 [...] rund 32.500 Menschen aus anderen Bundesländern nach Vorarlberg [...]“* (Greussing 1988: 194) Sie waren in der Textilindustrie, im Baugewerbe und im Gastgewerbe tätig und werden als Fünfte Welle der Arbeitszuwanderung nach Vorarlberg gesehen. (vgl. Greussing 1988: 188; Thurner 1997: 16 – 20)

Die vorerst letzte Welle der Arbeitszuwanderung nach Vorarlberg begann ab Mitte der 1960er Jahre, deren Ausgangspunkt das 1961 getroffene Übereinkommen zwischen dem Präsidenten der Bundeswirtschaftskammer Julius Raab und dem Präsidenten des Österreichischen Gewerkschaftsbundes Franz Olah als Beginn der österreichischen „Gastarbeiterpolitik“ gilt. Durch dieses Übereinkommen wurden für den österreichischen Arbeitsmarkt 47.000 ausländische Arbeitskräfte, mittels Anwerbeabkommen unter anderem mit dem ehemaligen Jugoslawien (1966), Spanien (1962), Tunesien (1971 – 1973) und der Türkei (1962/1964) angeworben. (vgl. Strasser 2009c: 96) Der inhaltlich zentrale Aspekt der Abkommen bestand im angestrebten Rotationsprinzip der Arbeitsimmigranten, was bedeutet, dass die Aufenthaltsdauer nur kurz und letztlich die Rückkehr der Arbeitskräfte in ihre Herkunftsgebiete zum Ziel hatte. Verallgemeinernd lassen sich die Tätigkeitsbereiche dieser Arbeitsimmigranten in Vorarlberg auf die Textil- und Metallindustrie, das Baugewerbe und den Fremdenverkehr beschränken. (vgl. Greussing 1988: 188; Thurner 1997: 16)

Annähernd fünf Jahrzehnte nach Beginn der Anwerbeabkommen bleibt die Erkenntnis, dass das Rotationsprinzip nicht wie erwünscht verwirklicht werden konnte, da es

einerseits die Arbeitgeber waren, die sich gegen den hohen Wechsel der Arbeitnehmer stellten und andererseits viele Arbeitsmigranten und deren Familien ihre Zukunft in Österreich sahen. (vgl. Strasser 2009b: 20) Mit dem endgültigen Aufenthalt von türkischen Arbeitsimmigranten, wurde der Islam zu einem festen Bestandteil im Vorarlberger Alltag.

Bei der letzten Volkszählung im Jahr 2001 wurde unter anderem die Religionszugehörigkeit der in Österreich lebenden Bevölkerung erhoben. In Österreich lebten 2001 insgesamt 338.988³⁷ Muslime, davon 29.334³⁸ in Vorarlberg. Sowohl in Österreich als auch in Vorarlberg ist der Islam die zweitgrößte Religionsgemeinschaft, die in Vorarlberg aber keineswegs als homogene Einheit betrachtet werden darf, da neben Muslimen aus Bosnien und Herzegowina (2.931³⁹), die türkischen Muslime den Großteil der zirka 30.000 Muslimen in Vorarlberg (18.452⁴⁰) stellen. Auffallend ist in diesem Zusammenhang auch, dass von den 30.000 Muslimen etwa ein Viertel (7.162⁴¹) die österreichische Staatsbürgerschaft besitzt. Neben der Heterogenität des Islams, die durch nationalen Kontext gegeben ist, besteht auch innerhalb der türkischen Muslime keine Homogenität. Die Geschichte der Türkei beziehungsweise das politische Streben nach nationaler Einheit brachte mit sich, dass nur der sunnitische Islam der hanafitischen Rechtsschule als die legitime Religion angesehen wird. Die Existenz anderer Religionsgemeinschaften, wie dem Alevitum, wird nicht anerkannt. Der Anteil der Aleviten an der Gesamtbevölkerung in der Türkei wird auf 15 – 25 % geschätzt⁴².

Durch die Arbeitszuwanderung aus der Türkei ab den 1960er Jahren kamen auch Aleviten nach Österreich und Vorarlberg. Da bei der Volkszählung nur der Islam als Kategorie erhoben wird und keine weiteren Differenzierungen berücksichtigt werden,

³⁷ vgl. URL 2: Statistik Austria

³⁸ vgl. URL 2: Statistik Austria

³⁹ vgl. URL 8: OKAY-LINE

⁴⁰ vgl. URL 8: OKAY-LINE

⁴¹ vgl. URL 8: OKAY-LINE

⁴² Das Alevitum ist durch die Vereinheitlichungspolitik in der Türkei keine statistische Größe. Schätzungen bei DRESSLER 2002: 1; KEHL-BODROGI 1993: 267; van BRUINESSEN 1996: 2; VORHOFF 1999: 4;

kann auch in Österreich und Vorarlberg nur auf Schätzungen zurück gegriffen werden. Österreichweit liegen die Schätzungen bei rund 60.000 Aleviten⁴³. Im Vorarlberger Kontext nennt DÖRLER 6.320 Aleviten im Jahr 2003 (vgl. Dörler 2003: 111). DÖRLER musste dabei auf Schätzungen seitens alevitischer Vereine zurückgreifen. Auch mir gegenüber wurde von Seiten des alevitischen Kulturzentrums in Vorarlberg Schätzungen erwähnt. Dabei schwankte die Anzahl der im Jahr 2010 in Vorarlberg lebenden Aleviten zwischen 7.000 und 9.000 Aleviten.

4.6. Alevitische Migration nach Vorarlberg

Dieses Kapitel versteht sich zum einen als Fortsetzung der Einführung in die alevitische Religion, wobei sich der Fokus auf die Ereignisse im Zeitraum von Atatürks Tod bis Mitte der 1990er Jahre richtet. Zum anderen wird anhand von Sekundärliteratur und den erhobenen primären, empirischen Quellen, die Migration der Familien meiner Interviewpartner aus der Türkei nach Vorarlberg nachgezeichnet.

Der Beginn der alevitischen Migration nach Vorarlberg kann grundsätzlich in die 1960er Jahre datiert werden, da im Jahr 1962 und 1964 Anwerbeabkommen zwischen Österreich und der Türkei abgeschlossen wurden. Auch weist NARDELLI für die Gemeinde Hard nach, dass der erste türkische Migrant bereits 1961 in Hard gelebt hat. (vgl. Nardelli 1998: 35)

Es kann nicht dezidiert ausgeschlossen werden, dass bereits im 19. Jahrhundert Aleviten in der österreichisch-ungarischen Monarchie lebten. Der Grund dafür liegt sowohl in der Geschichte des osmanischen Reichs als auch der österreichisch-ungarischen Monarchie. Bereits 1463 wurde Bosnien im Zug der osmanischen Expansionsbestrebungen erobert. CORNELL zufolge waren es dann „[...] *Albania and Bosnia [who] became Islamized.*“ (Cornell 1996: 9) Vor der Islamisierung stand Bosnien nur unter schwachem Einfluss des Christentums, was wiederum die Islamisierung sehr erleichterte. In eroberten Gebieten wie Bosnien praktizierten die

⁴³ Siehe PUCHBERGER 2004: 35;

Osmanen dann die sogenannte Knabenlese⁴⁴. Ein Teil dieser Zwangsrekruten wurde in die Dienste des Janitscharenheeres gestellt und war in Bosnien stationiert. Dort wurden sie dann vom Netzwerk des Bektāşi-Ordens betreut. Dass der Einfluss der Bektāşi in Bosnien sehr stark war, „*is illustrated by the fact that they refused to surrender after the show-down in Istanbul in 1826 when they were defended by the local Bosnian notables. The sultan had to organize a special expedition in 1831 to crush both them and the notables in order to introduce his reforms [...].*“ (Cornell 1996: 11) Nur fünf Jahrzehnte später, 1878, fiel Bosnien dann unter die österreichisch-ungarische Administration und wurde Teil der österreichisch-ungarischen Monarchie. SCHMIDINGER vermerkt dazu: „*Plötzlich kontrollierte Österreich ein Territorium mit rund 600.000 Muslimen und funktionierenden muslimischen Gemeindestrukturen [...].*“ (Schmidinger 2007: 237) In weiterer Folge kam es zur gesetzlichen Anerkennung⁴⁵ des Islams in der Zeit der österreichisch-ungarischen Monarchie.

4.6.1. Die Situation im Herkunftsland und der Aufbruch nach Europa

Wie in Kapitel 3.3 gezeigt, waren die Aleviten während der Zeit des osmanischen Reiches gezwungen, ihre eigene Religion gegenüber der sunnitischen Bevölkerung geheim zu halten, da durch islamische Rechtsgutachten die Verfolgung und Tötung der Aleviten religiös legitimiert wurde. Es war unmöglich, als Alevite am sozialen, kulturellen und politischen Leben teilzunehmen. (vgl. Kehl-Bodrogi 1992: 4) Erst mit dem Aufstieg Mustafa Kemals veränderte sich die Situation für die Aleviten erheblich. KEHL-BODROGI weist auf die Hoffnungen hin, die die Aleviten in die neu gegründete Republik setzten. „*Die Etablierung einer auf säkularen Prinzipien beruhenden Republik bedeutete für sie die Chance, als gleichberechtigte Bürger anerkannt zu werden.*“ (Kehl-Bodrogi 1992: 4) Atatürk konnte auf die Unterstützung der alevitischen Bevölkerung zählen, da die Politik der Säkularisierung den Aleviten die

⁴⁴ *Devşirme* (die Knabenlese) war ein System der Zwangsrekrutierung von überwiegend männlichen, christlichen Jugendlichen, die in der Türkei „islamisiert“ und ausgebildet wurden. Sie dienten im Palast des Sultans oder eben im Heer der Janitscharen. (vgl. Cornell 1996: 11)

⁴⁵ Bereits 1874 wurde das Anerkennungsgesetz erlassen. Dies wurde 1912 durch das Islam-Gesetz bekräftigt. Das Grundproblem dabei ist, dass nur der sunnitische Islam der hanafitischen Rechtsschule anerkannt wurde und der bestehenden islamischen Heterogenität keine Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

Gleichberechtigung versprach. Dafür musste aber auf die Anerkennung als eigenständige Religionsgemeinschaft verzichtet werden, da Religion durch das säkulare Prinzip Atatürks gänzlich aus dem öffentlichen Leben verdrängt werden sollte.

Als 1938 Mustafa Kemal starb, übernahm Ismet İnönü die Regierungsgeschäfte. Durch den Einfluss der Siegermächte des Zweiten Weltkrieges, aber auch durch İnönü selbst wurde auf politischer Ebene die Demokratisierung der Türkei verstärkt. Es kam 1946 zur Abschaffung des kemalistischen Einparteienmonopols der CHP (*Cumhuriyet Halk Partisi* - Republikanische Volkspartei). KEHL-BODROGI verdeutlicht, dass ein „*sprunghafter Anstieg von Parteien aller ideologischen Schattierungen und das Erstarken der extrem-religiösen (sunnitischen) Opposition*“ (Kehl-Bodrogi 1992: 10) stattfand. Bei der Wahl von 1950 löste die DP (*Demokratik Partisi* - Demokratische Partei) die CHP als regierende Partei ab. „*Der schrittweise Prozess der sunnitischen – islamistischen Revision des bisherigen Werte- und Normensystems wurde durch die neue Regierung in Gang gesetzt.*“ (Gümüş 2001: 155). Diese Revision bedeutete beispielsweise, dass in der Zeit von 1950 – 1960 durch den Einfluss der DP mehr Moscheen als Schulen gebaut wurden und der Gebetsruf des Muezzins, der zuvor auf Türkisch gesprochen wurde, nun auf Arabisch ertönte.

Durch die DP wurde auch der infrastrukturelle Ausbau und die wirtschaftlich-industrielle Entwicklung überwiegend in den urbanen Zentren der westlichen Regionen vorangetrieben. Die östlichen Regionen der Türkei hingegen wurden dabei nur wenig berücksichtigt, weshalb es kaum Arbeitsplätze gab. Die im Osten praktizierte Subsistenzlandwirtschaft reichte nicht aus, um die Familien zu ernähren. (vgl. Six-Hohenbalken 2002: 63 – 66) Weiters führte die Realerbteilung zu einer Verminderung der Betriebsgröße der Landwirtschaften, die dann nur geringe Erträge aufweisen konnten. Auch das immense Bevölkerungswachstum⁴⁶, das in der Türkei fest zustellen ist, führte zu starkem Bevölkerungsdruck. Die Regionen im Osten der Türkei boten ihren Bewohnern nur wenige Zukunftsperspektiven und in der Zeit zwischen 1948 und

⁴⁶ Die Gesamtbevölkerung in der Türkei wuchs von etwa 14,5 Millionen Menschen im Jahr 1930 auf etwa 73 Millionen Menschen im Jahr 2009. (vgl. URL 9: Berlin-Institut für Bevölkerung und Entwicklung.)

1956 begann eine massenhafte Landflucht⁴⁷ aus den östlichen Regionen in die industrialisierten Regionen der westlichen Städte. (vgl. Kehl-Bodrogi 1993: 269) Die Hoffnung auf eine bessere wirtschaftliche Situation veranlasste viele Aleviten, eine Binnenmigration zu vollziehen. Als ich nach den individuellen Migrationsgeschichten fragte, begannen die Interviewpartner ihre Erzählungen meist mit Geschichten über das Leben ihrer Eltern oder Großeltern in der Türkei. Das Leben der Eltern beziehungsweise der Großeltern der Interviewpartner fand damals in den unterschiedlichsten Provinzen der Türkei statt. So stammen die Menschen unter anderem aus den Provinzen Aydın, Bayburt, Erzincan, Kahramanmaraş, Sivas und Yozgat. Alle Provinzen, mit Ausnahme von Aydın, können als östliche, beziehungsweise zentrale Regionen der Türkei betrachtet werden, in denen die wirtschaftliche Entwicklung zu kurz kam. Vor allem diese Regionen Ost- und Zentralanatoliens galten als traditionelle Siedlungsgebiete. (vgl. Kaplan 2004: 21; Vorhoff 1999: 10)

Die Region Ostanatolien wurde, wie oben erwähnt, von der staatlichen Politik hinsichtlich deren industriellen Entwicklung kaum berücksichtigt. Ab den späten 1940er Jahren bis Ende der 1950er Jahre begann eine kontinuierliche Landflucht aus diesen Gebieten. Dies führte dazu, dass die Aleviten heute vermehrt in den städtischen Ballungszentren der Türkei zu finden sind. REISER betont dabei, dass *„ihr Anteil in den großen Städten wie Istanbul, Ankara und Izmir [...] mittlerweile größer [ist] als der in Ost-Anatolien. Von einem geschlossenem Siedlungsgebiet kann folglich nicht die Rede sein.“* (Reiser 1997: 26)

Von einer Binnenmigration waren dann auch mindestens vier Familien meiner Interviewpartner betroffen. Oft folgten die Familien dabei der Vorgehensweise anderer Migranten aus dem selben Dorf. Ein Wanderungsmuster dieser Binnenmigranten zeichnet sich wie folgt ab: Von den Dörfern in kleine regionale Städte, von dort in die

⁴⁷ Die Land – Stadt – Migration nimmt in der Türkei eine dramatische Entwicklung. Dies ist in der Urbanisierungsrate ersichtlich. Im Jahr 1960 lag die Urbanisierungsrate der Türkei bei 31,5%. 1980 betrug sie bereits 43,8%. Im Jahr 2000 erreichte sie 64,7% und im Jahr 2010 sogar 69,6%. (vgl. URL 10: Homepage der Worldbank)

Provinzhauptstädte, dann weiter in die Metropolen. So bildeten sich alevitische Kommunen in der Umgebung von Großstädten wie Istanbul. Die Familien meiner Interviewpartner migrierten aus den Provinzen Bayburt, Erzincan, Sivas und Yozgat direkt nach Istanbul und Ankara. Als Gründe wurden mir vorwiegend die schlechte wirtschaftliche Situation in den Herkunftsprovinzen genannt. Aus diesen Großstädten wurde dann die internationale Migration gewagt. Auf den ganzen Querschnitt meiner Interviewpartner bezogen ist auch erkennbar, dass das Wissen um die Migrationsgeschichten der Eltern beziehungsweise der Großeltern differiert. Die Gründe sind sehr unterschiedlich. Einerseits spielt es eine Rolle, ob sie selbst davon direkt betroffen sind, und andererseits, wie weit die Migration zeitlich zurückliegt. In einzelnen Fällen liegt der Zeitpunkt der Migration der Eltern schon fast vier Jahrzehnte zurück. Weiters ist die Beschäftigung mit der eigenen Geschichte von individuellem Interesse motiviert.

Durch die Binnenmigration, der Abwanderung von Aleviten in die städtischen Zentren der Türkei, begann ein langwieriger Prozess des Zusammenbruchs der sozial-religiösen Organisation des Alevitums. KEHL-BODROGI benennt diesen Prozess, in Anlehnung an Berger, als „strukturelle Säkularisation“. (Kehl-Bodrogi 1992: 9; Kehl-Bodrogi 1993: 269). Strukturelle Säkularisation bedeutet, dass die alevitisch-religiösen Institutionen ihren Einfluss auf das soziale Leben der Aleviten verloren. KEHL-BODROGI schildert dies folgendermaßen: *„Durch die Zerstreuung der einzelnen Gemeinden und Familien, die traditionell an ein ocak gebunden waren, konnten die dede ihren früheren Aufgaben immer weniger nachkommen.“* (Kehl-Bodrogi 1993: 269)

Die Politik der zunehmend diktatorisch regierenden DP führte zu Massendemonstrationen gegen die Regierenden und unausweichlich *„putschte sich schließlich am 27.05.1960 ein aus 38 Offizieren bestehendes ‘Komitee der Nationalen Einheit’ an die Macht und übernahm die Regierungsgewalt.“* (Gümüş 2001: 161). Ein Jahr nach dem Militärputsch wurde eine neue Verfassung erlassen, die die Organisation von Arbeiterbewegungen und Gewerkschaften, sowie sozialistischen und kommunistischen Parteien und linken Bewegungen erlaubte. (vgl. Six-Hohenbalken 2002: 23; Viehböck 1990:115) Ebenfalls im Jahr 1961 wurden wieder Wahlen durch

geführt. Die CHP bildete mit der AP (*Adalet Partisi* - Gerechtigkeitspartei), der Nachfolgepartei der DP, dann eine instabile Koalition. Diese Koalition wurde von der AP durch ein Misstrauensvotum gestürzt. Die AP kam dadurch ab 1965 an die Macht und stellte sich „als *Verfechterin des orthodox-sunnitischen Islam* dar.“ (Gümüş 2001: 162) So forcierte die AP den Bau von *Imam-Hatip-Okulları* (Prediger-Schulen) als religiöse Lehranstalten. Vermehrt fanden religiöse Unterschiede und Gegensätze, wie die fünf Säulen des Islams⁴⁸, das Alkoholverbot und die Verschleierung der Frauen, ihren Weg zurück in das öffentliche Leben. Zu dieser Situation der verstärkten Gegensätze erläutert GÜMÜŞ: „Die Aleviten wichen zum einen als *häretische Glaubensgemeinschaft*, zum anderen als *säkularistische Kemalisten* oder auch als *atheistische Linke* von orthodox-sunnitischen Werten und Normen ab.“ (Gümüş 2001: 167). Die Verhältnisse spitzten sich immer mehr zu und es kam zu antialevitischen Ausschreitungen. Die innere Sicherheit war erneut gefährdet, worauf das Militär eine zweite Intervention im März 1971 startete (vgl. Gümüş 2001: 154 – 171).

Für die 1960er und 1970er Jahre ist nun die verstärkte Politisierung der Aleviten hin zum linken Spektrum kennzeichnend. Da durch den Prozess der strukturellen Säkularisation kaum mehr religiöse Zeremonien wie das *Cem* – Ritual statt finden konnten, wuchs die folgende Generation ohne das Wissen um das Alevitum auf, was eine Unterbrechung der Weitergabe der alevitisch-religiösen Tradition zur Folge hatte. Die Politisierung der alevitischen Jugend, die sich in linken Studentenbewegungen und linken Organisationen engagierten, führte letztlich, so KEHL-BODROGI in Bezug auf Berger, zu einer „*subjektiven Säkularisation*“. (Kehl-Bodrogi 1992: 9; Kehl-Bodrogi 1993: 269) Dies bedeutet, dass „*die Religion für das Denken und Handeln immer mehr an Relevanz [verlor]. Die religiösen Amtsträger büßten ihre Autorität fast vollständig ein.*“ (Kehl-Bodrogi 1993: 269) Auch mir wurde während vieler Gespräche die Hinwendung zur Politik und deren große Bedeutung geschildert.

⁴⁸ Zu den fünf Säulen des Islams zählen: das muslimische Glaubensbekenntnis, das fünfmalige Gebet während des Tages, Almosen zu geben, die Wallfahrt nach Mekka und das Fasten im Monat Ramadan. (vgl. Elger 2004: 18 – 26)

„Und damals war in der Türkei – ich will nicht sagen, dass wir unter der Politik gelitten haben – aber damals haben die islamischen Parteien in der Türkei regiert. Und mein Vater war politisch links und er war schon auch bei ein paar Demos dabei.“ (E 32-36)

Die Verhältnisse besserten sich auch nach dem zweiten Militärputsch von 1971 nicht, was das Militär dazu veranlasste, nach dem Putsch eine überparteiliche Regierung einzusetzen, die bis zu den nächsten Wahlen von 1973 agieren sollte. Nach den Wahlen wurde eine Koalition zwischen der CHP und der sunnitisch-islamistischen Nationalen Heilspartei (*Milli Selamet Partisi - MSP*) gebildet. Ab 1975 kam es zum Schulterschluss der MSP mit der AP und der Nationalistischen Bewegung (*Milliyetçi Hareket Partisi - MHP*). GÜMÜŞ vermerkt, dass *„die Regierungen unter der CHP und der Koalition der ‘Nationalistischen Front’ (AP + MHP + MSP) sich wechselseitig ablösten.“* (Gümüş 2001: 175). Die schwankenden politischen Koalitionen wirkten sich auch auf die wirtschaftliche Situation der Türkei insgesamt negativ aus. Hohe Inflationsraten, zunehmende Arbeitslosigkeit und Auslandsverschuldung des Staates waren die Folge. Die Polarisierung zwischen Rechten und Linken spitzte sich ebenfalls immer mehr zu. So waren dann die Jahre 1978 bis 1980 von Eskalationen in Çorum, Kahramanmaraş, Malatya und Sivas geprägt. In Çorum und Kahramanmaraş waren damals Hunderte von Toten und Verletzten zu beklagen. (vgl. Kehl-Bodrogi 1992: 10) Auch die Familien von zwei meiner Interviewpartner stammen aus diesen Provinzen. Wieder waren die innere Sicherheit und die politische Stabilität gefährdet und das Militär übernahm im Jahr 1980 erneut die Regierungsgewalt. Die Entwicklung nach dem dritten Putsch war äußerst dramatisch, was die Auflösung des Parlamentes und das Verbot politischer Parteien und Vereine nach sich zog. Für die türkische und kurdische Linke bedeutete der Putsch die totale Zerschlagung ihrer politischen Organisationen. Dies betraf die in den 1960er gegründete Revolutionäre Jugend (türk. *Devrimci Gençlik* kurz: *Dev Genç*) und den aus ihr hervorgegangenen Abspaltungen wie die türkische Volksbefreiungspartei (türk. *Türkiye Halk Kurtuluş Partisi* kurz: THKP), der Revolutionäre Weg⁴⁹ (türk. *Devrimci Yol* kurz: *Dev Yol*) und die Revolutionäre Linke (türk. *Devrimci Sol* kurz: *Dev Sol*).

⁴⁹ Sympathisanten von Dev Genç und Dev Yol reorganisierten sich in der europäischen Diaspora wieder und gründeten die Revolutionären Arbeiter (türk. *Devrimci İşçi* kurz: Dev İşçi).

(vgl. Viehböck 1990: 195 –196) Im ganzen Land herrschte das Kriegsrecht. Um der Gefährdung der nationalen Sicherheit entgegen zu wirken, wurde der „Nationale Sicherheitsrat“ (vom Militär organisiert, beziehungsweise der Militärgerichtsbarkeit unterstellt) eingerichtet, der nicht dem Ministerrat unterstellt ist. Jeder der sich des Separatismus verdächtig machte, wurde verfolgt, was vor allem parteipolitisch Aktive, Schriftsteller, Wissenschaftler und Intellektuelle betraf. (vgl. Six-Hohenbalken 2002: 23) Bis 1983 wurden etwa 200.000 Personen verhaftet, 500 Menschen bei Militäraktionen erschossen, über 250 Personen zum Tode verurteilt und mehr als 5.500 Anträge auf Todesstrafe gestellt. (vgl. VIEHBÖCK 1990: 119)

Aufgrund der politischen Polarisierung und der gesamtgesellschaftlichen Spannungen war es zu dieser Zeit für viele Aleviten weiterhin eine durchaus gängige Praxis, die eigene religiöse Zugehörigkeit zu verbergen. Sie praktizierten immer noch *takiye*, was bedeutet, die eigene Glaubenslehre geheim zu halten. In einer als ablehnend und potentiell feindliche empfundenen Umwelt, auch um nicht aufzufallen und möglicher Verfolgung zu entgehen, wird dieses defensive Verhalten praktiziert. (vgl. Sökefeld 2008a: 9). Mir wurde *takiye* folgendermaßen geschildert:

“Meine Tante hat mir damals gesagt: ‘Du darfst nie in der Schule sagen, dass du Alevite bist. Du bist einer zu Hause, aber sag’ das nicht einfach so draußen.’ [...] Die Angst vom Volk war schon ein bisschen da. Zum Beispiel im Ramadan, da habe ich draußen nie was essen können, wenn die Freunde gespielt haben.“ (E 109-113)

In diesem Zusammenhang wurde mir oft über den religiös-gesellschaftlichen Druck der sunnitisch orientierten Bevölkerung berichtet. Die Grundlage für diesen gesellschaftlichen Druck ist in der Rückkehr der Normen und Werte des sunnitischen Islams in die Gesellschaft und in die Politik zu finden. Möglich wurde dies durch die politischen Bestrebungen der unterschiedlichen Regierungen nach dem Putsch von 1980. Von den unterschiedlichen Regierungen wurde die „Türkisch-Islamisch-Synthese“⁵⁰ (*Türk-Islam-Sentezi*) aufgenommen und forciert, die „auf die Schaffung

⁵⁰ Zur Türkisch-Islamischen-Synthese siehe Kehl-Bodrogi 1992: 13 – 14; Gümüş 2001: 187 - 190

einer neuen nationalen Identität ab [zielt], die sich gleichermaßen aus dem Bewusstsein des Türkisch-Seins sowie der Zugehörigkeit zur islamischen umma speist.“ (Kehl-Bodrogi 1992: 13) In dem Streben nach nationaler Einheit wurde das Alevitum weiterhin nicht anerkannt beziehungsweise wurden Aleviten verfolgt. Der bestehende religiös-gesellschaftliche Druck wurde mir unter anderem mit folgenden Worten beschrieben:

„Ja, sie [die sunnitische Bevölkerung M.M.] sind sehr strenggläubig, jetzt auch so in der Fastenzeit. Bei mir wissen alle, dass wir nicht fasten. Das gab es aber, als sie in der Türkei waren, da haben alle gefastet. Da hat man nicht gesagt: 'Du bist Alevite, du musst nicht.' Da haben alle fasten müssen. Aber als sie da hergekommen sind, hat sich das geändert. Zum Beispiel, meine Mama kommt aus einer alevitischen Gemeinde und da haben alle gefastet. Alle. Ausnahmen waren nur die, die krank waren.“ (B 91-96)

Neben der politischen Situation und dem religiös-gesellschaftlichen Druck, schilderten mir die Interviewpartner auch oft die schlechte ökonomische Situation in der Türkei. Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnt wurden die östlichen Regionen hinsichtlich der wirtschaftlichen Entwicklung von der staatlichen Politik nicht berücksichtigt. In durchwegs allen Interviews wurde mir von der bestehenden schlechten Lebensqualität in der Herkunftsregionen berichtet.

„Ja, sie [die Eltern M.M.] waren in einem kleinen Dorf und da gab es nichts. Keinen Fernseher, nichts. Und die Lebensqualität war schlecht. Sie hätten auch nach Istanbul ziehen können, aber das wollten sie nicht, so haben sie es gleich im Ausland probiert. Dann hat alles geklappt und dann sind sie da geblieben. Meine Oma ist jetzt in Liechtenstein und wir sind da hergekommen.“ (B 13-16)

Für die Familien meiner Interviewpartner wurde die Situation in der Türkei untragbar und so stand man vor wichtigen Entscheidungen. Prinzipiell musste zwischen einem Ziel im In- oder Ausland entschieden werden. KEHL-BODROGI macht darauf

aufmerksam, dass die Migration in westliche Industrieländer seit den 1960er Jahren eine Option für die Aleviten darstellte. Sie weist in Anlehnung an SCHEFFLER auch darauf hin, dass die internationale Migration von ethnisch-religiösen Minderheiten ein allgemein gängiges Phänomen des Nahen Ostens ist. (vgl. Kehl-Bodrogi 1992: 9)

Durch die internationale Migration und die dadurch, vor allem in Deutschland, entstandene Diaspora-Gemeinde der Aleviten in Europa, begann sich die gesamtgesellschaftliche Situation der Aleviten in der Türkei zu verbessern. SÖKEFELD sieht den Beginn der alevitischen Bewegung in Deutschland als Grund der Verbesserung. Die alevitische Bewegung in Deutschland entstand etwa ab Dezember 1988. Damals organisierten sich zwölf Hamburger Aleviten und gründeten die alevitische Kulturgruppe, die in weiterer Folge im Oktober 1989 ein alevitisches Kulturfestival in Deutschland veranstaltete. Diese Veranstaltung war das erste öffentliche Auftreten der alevitischen Bewegung, das explizit im Namen des Alevitums durchgeführt wurde. (vgl. Sökefeld 2008a: 23) Im Zuge dieser Veranstaltung wurde die „Alevitische Erklärung“⁵¹ beziehungsweise das „Alevitische Manifest“ veröffentlicht. *„Die Forderungen dieser Erklärung bezogen sich zu einem großen Teil auf die Türkei. Religionsfreiheit wurde für die Aleviten in der Türkei gefordert, damit sie ihre spezifischen religiösen Praktiken ausüben können [...].“* (Sökefeld 2008a: 23). Eine türkische Fassung der in Deutschland verfassten Erklärung, wurde auch in der Türkei verbreitet und bedingte die Verfassung einer ähnlichen Erklärung in der Türkei. Mit dieser Kulturwoche und der „Alevitischen Erklärung“ wurde *„Takiye kollektiv und öffentlich gebrochen.“* (Sökefeld 2008a: 23).

Doch bereits 1993 kam es zu erneuten Eskalationen in *Sivas* und 1995 im Istanbuler Stadtteil Gazi (vgl. Gümüş 2001: 171 – 207). In Sivas wurde damals ein alevitisches Kulturfestival veranstaltet, zu dem zahlreiche Künstler und Schriftsteller eingeladen wurden. Unter ihnen war Aziz Nesin. Er übersetzte Salman Rushdie's „Satanische Verse“ und zog mit seiner Anwesenheit in Sivas, den Zorn von Demonstranten auf sich. Der aufgebrachte Mob belagerte das Hotel in dem Nesin und weitere Teilnehmer des Festivals untergebracht waren, bewarfen es mit Steinen, attackierten es und setzten es

⁵¹ Auszüge dieser Erklärung in Kehl-Bodrogi 1992: 37 - 38

letztlich in Brand. Es starben 37 Menschen. Für van BRUINESSEN war „*the degree of involvement of the police and local authorities [...] the most shocking aspect [...]. The police [...] had taken insufficient measures to protect the festival [...] and it did not make any serious attempt to disperse the demonstrators or to keep them away from the hotel.*“ (van Bruinessen 1996: 7)

SÖKEFELD betont zu den Ereignissen in Sivas, dass „*dieses Sivas-Massaker [...] eines der wichtigsten Ereignisse der jüngeren alevitischen Geschichte [ist]. Es hat dazu geführt, dass sich mehr und mehr Aleviten organisierten und der alevitischen Bewegung anschlossen.*“ (Sökefeld 2008a: 15) So entstanden innerhalb eines Jahres nach dem Massaker in Sivas mehr als einhundert neue alevitische Vereine in der europäischen Diaspora. (vgl. Sökefeld 2008a: 24) In Österreich setzte dieser Trend der Vereinsgründungen sogar noch früher ein. REISER erwähnt, dass die Gründung des ersten alevitischen Vereins in Österreich, der „*Verein der alevitischen Kulturgemeinschaft St. Pölten*“, bereits im Jahr 1989 statt fand. (vgl. Reiser 1997: 141)

Auf die Familien meiner Interviewpartner bezogen erscheint, dass ein Bündel an *Push-Faktoren* - Kriterien, die eine Abwanderung aus dem Herkunftsland beeinflussen - zu eruieren ist. Oft wurde über die schlechten ökonomischen Bedingungen in der Türkei und die Aussicht auf bessere ökonomische Möglichkeiten in Österreich berichtet. Auffallend ist in diesem Zusammenhang aber, dass es in keinem einzigen Fall zu einer Migration durch eine direkte Arbeitsanwerbung in der Türkei gekommen ist. Als weiteres Abwanderungskriterium kann der religiös-gesellschaftliche Druck genannt werden, dem die Aleviten ausgesetzt waren. Verursacht wurde dieser religiös-gesellschaftliche Druck durch die Politik der nationalen Einheit, der bis heute von den unterschiedlichen Regierungen betrieben wird. Weitere Effekte dieser Politik waren die fehlende Meinungsfreiheit, die direkten Gewalttätigkeiten und auch die Extremform der staatlichen Inhaftierung, die die Familien meiner Interviewpartner selbst erlebten.

Auch verwandtschaftliche Netzwerke spielten für die Familien der Interviewpartner, bei der Entscheidung nach Vorarlberg einzuwandern, eine erhebliche Rolle, wie weiter unten noch erläutert wird.

4.6.2. Eine Wanderung mit vielen Zielen

Wie viele Aleviten seit damals nach Österreich, respektive nach Vorarlberg kamen, lässt sich nicht eruieren, da das Alevitum weder in der Türkei noch in Österreich eine statistische Größe darstellt. KEHL-BODROGI betont aber, dass *„Aleviten unter den ersten Gastarbeitern, die in den 1960er Jahren aus der Türkei angeworben wurden, überproportional stark vertreten waren.“* (Kehl-Bodrogi 2006: 7). Durch die internationale Migration war es den Aleviten möglich, der schlechten ökonomischen, politischen und sozialen Situation in der Türkei zu entkommen.

Seit dem Beginn des Anwerbeabkommens zwischen Österreich und der Türkei im Jahr 1964 sind annähernd fünf Jahrzehnte vergangen. BURTSCHER vermerkt, dass in Vorarlberg vor allem der Zeitraum zwischen 1961 bis 1971 am stärksten von Arbeitszuwanderung geprägt war. *„In diesem Zeitraum verdreifacht sich die Anzahl der Ausländer/Ausländerinnen von 7.702 auf 25.534 Personen, was auf den industriellen Aufschwung und die damit verbundene Gastarbeiterzuwanderung zurückzuführen ist.“* (Burtscher 2007: 7) In diesem Zeitraum waren es vor allem Zuwanderer aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien. Auch der Zeitraum von 1971 bis 1991 war von einem relativ kontinuierlichen Zuwachs gekennzeichnet, welcher oft auf die positive wirtschaftliche Entwicklung in Vorarlberg zurückgeführt wird. (vgl. Burtscher 2007: 7) Durch die Arbeitszuwanderung wuchs der Anteil der türkischen Staatsbürger in Vorarlberg relativ stark an. *„Seit 1981 stellen die Türken/Türkinnen in Vorarlberg die größte Gruppe an Ausländern/Ausländerinnen [...]“* (Burtscher 2007: 9) Bereits 1991 lag der Anteil der türkischen Staatsbürger an der Vorarlberger Gesamtbevölkerung bei 6,1%. Bis zum Jahr 2001 fiel der Anteil wieder auf 5,4%. Dieser Rückgang ist auf den verstärkten Trend der Einbürgerungen zurück zu führen. (vgl. Burtscher 2007: 9) In Bezug zu den Familien der Interviewpartner fällt auf, dass sowohl alle Interviewpartner, als auch deren Eltern bis auf zwei Ausnahmen österreichische Staatsbürger sind. Bezüglich des Zeitraums der Einwanderung der Familien der Interviewpartner fällt auf,

dass sowohl die frühen 1970er als auch die späten 1980er Jahre als die am stärksten von Wanderung⁵² geprägten Jahre waren.

„Meine Mutter ist zuerst mit meiner Tante nach Tirol gekommen. Das war 1989. [...] Wir haben gesagt, wenn es klappen sollte, arbeitet meine Mutter im Gastgewerbe. Sie hat die Arbeitsbewilligung erhalten. Nach einem Jahr ist mein Vater nachgekommen. 1990. Sie ist nicht alleine gekommen. Meine Tante war dabei. Wir waren zuerst in Tirol.“ (G 3-7)

Die Migrationsziele der Familien der Interviewpartner waren unterschiedlich. Als primäres Ziel wurde Mitteleuropa anvisiert. In Mitteleuropa fanden die Familien vorerst in der Schweiz und in Österreich ihren ersten Ankunftsort. Auffallend ist, dass keine der im Zug dieser Arbeit konsultierten Familien, von Deutschland nach Österreich migriert ist. Diese erste Etappe der Wanderung wurde teilweise nicht alleine vollzogen. Mehrere Individuen mit denselben Zielen organisierten sich und entschlossen aus der Türkei auszuwandern (Gruppenmigration), aber auftretende Uneinigkeiten führten zu einer weiteren Migration der Teilnehmer der Gruppenmigration.

„Mein Opa ist damals mit anderen Dorfbewohnern – keine Ahnung, wie das genau zustande gekommen ist – nach Vorarlberg gekommen. [...] Die Gründe, [...] da ist irgendetwas schief gelaufen. Man hat sich dann nicht mehr verstanden und zerstritten und dann ist mein Opa wieder mit ein paar Leuten [von Tirol M.M.] nach Vorarlberg. Also ich weiß das gar nicht so detailliert.“ (D 9 - 34)

Das erste Ankunftsziel war also keineswegs der Ort des endgültigen Aufenthaltes. Einige Familien der Interviewpartner wechselten ihren Wohnort mehrmals, was sie

⁵² SÖKEFELD führte unter alevitischen Vereinen in Hamburg eine Erhebung zum Wanderungszeitraum nach Deutschland durch und verdeutlicht dabei drei Phasen der alevitischen Einwanderung. Die erste Phase dauerte vom Beginn der Anwerbeabkommen (1961) bis zum Anwerbestopp 1973. Die zweite Phase begann in den späten 1970er Jahre und endete 1980. Die dritte Phase ist zwischen den späten 1980er Jahre und den frühen 1990er Jahren anzusetzen. (vgl. Sökefeld 2008a: 19 – 20)

nicht davon abhielt, dabei auch nationalstaatliche Grenzen zu passieren, wie etwa die von der Schweiz nach Österreich, oder sie verlegten ihre Wohnsitze innerhalb dieser nationalstaatlichen Grenzen. Die Binnenmigration der Familien meiner Interviewpartner fand in Österreich beispielsweise zwischen Tirol und Vorarlberg statt. Die Gründe dafür sind, neben den erwähnten internen alevitischen Spannungen und Uneinigkeiten, auch ökonomisch bedingt.

„Er [mein Vater M.M.] hat Bekannte in Vorarlberg gehabt. Da hat er von Fabriken gehört und so. Da hast du viel mehr Auswahl. Auch bezüglich Schule. Da kannst du vielleicht die Hotelfachschule machen oder so. In Tirol gibt's nicht so viele Jobs. In Vorarlberg hast du viel mehr Möglichkeiten.“ (G 78-81)

Einheitlich ist bei allen Familien der Interviewpartner die Migrationsform der Kettenmigration. Dies bedeutet, dass *„ein ins Ausland emigriertes Familienmitglied häufig weitere Verwandte nach zieht.“* (Sökefeld 2008a: 20). So schilderte man mir:

„Meine Tante und mein Onkel waren damals schon in Österreich. Im Sommer kamen sie immer zu uns [in die Türkei M.M.] und erzählten, dass sie in einer Supergegend wohnen und das Österreich ein soziales Land ist und es dir dort einfach besser geht.“ (E 29-32)

Die durch die Kettenmigration entstehenden Kontakte und Beziehungen zu Bekannten oder Verwandten dienen als Informationskanäle. Über diese Kanäle fließen Informationen, von den bereits im Zielland lebenden, zu jenen, die vor einer Migrationsentscheidung stehen. Diese Informationen können die Migration entscheidend beeinflussen. (vgl. Treibel 2011: 40) In den obigen Zitaten sind die *Pull-Faktoren* – Kriterien, die eine Einwanderung in ein Zielland beeinflussen - der sozialen Sicherheit in Österreich, sowie der breiten ökonomischen Möglichkeiten in Vorarlberg enthalten. Diese beiden *Pull-Faktoren* beeinflussten dann auch die Migrationsentscheidung der Familien meiner Interviewpartner.

Die Kettenmigration birgt für die Migranten auch folgende Vorteile: Durch die Anwesenheit von Verwandten im Aufnahmeland konnten Startschwierigkeiten, wie mangelnde Sprachkenntnisse, die Herausforderung von Behördengängen oder die Wohnungs- und Arbeitssuche, leichter überwunden werden. Durch die Kettenmigration entstand auch die Situation, dass verwandtschaftliche Netzwerke über nationalstaatliche Grenzen hinweg bestehen. Es werden Kontakte nach Deutschland, Holland, Liechtenstein und die Schweiz gepflegt. Je nach räumlicher Distanz zwischen den jeweiligen Ländern fallen diese Kontakte eher sporadisch aus.

*„Ja, ein- oder zweimal im Jahr fahren wir dorthin [nach Hamburg M.M].
Aber auch nicht immer. Einmal kommt sie [die Tante M.M], einmal fahren
wir zu ihr.“ (B 26-27)*

4.6.3. Die Ankunft und die Situation in Vorarlberg

Schließlich fanden die Familien der Interviewpartner in Vorarlberg ihren Hauptwohnsitz. Die Gründe sind in der Möglichkeit der Kettenmigration, der sozialen Sicherheit sowie den in Vorarlberg vorhandenen ökonomischen Möglichkeiten zu finden. Nachdem die Niederlassung in Vorarlberg gelang, oft bei Verwandten und Bekannten unter schlechten Bedingungen, wurde die Arbeitssuche aktuell. Österreichs Wirtschaft befand sich ab den 1960er Jahren in einem Umstrukturierungsprozess von der Grundstoffindustrie zu einer exportorientierten Finalindustrie. (vgl. Nardelli 1998: 18) In Vorarlberg war bis Mitte der 1970er Jahre die Textilindustrie der Wirtschaftssektor, der nach Arbeitskräften suchte.

*Sie [die Großmutter M.M.] hat dann in einer Fabrik gearbeitet, in einer
Textilfabrik. Ich glaub' beim Getzner, oder nicht, ich weiß nicht so genau,
aber irgendwo in Bludenz.“ (D 10 –12)*

Im Laufe der Zeit verringerte sich die Nachfrage nach Arbeitskräften im Textilsektor. Vermehrt stieg die Nachfrage in den Sektoren der Metall-, Maschinen- und Elektroindustrie, aber auch in der Tourismusbranche und der Bauwirtschaft (vgl.

Thurner 1997: 18). Die florierende Wirtschaft in Vorarlberg bot also den Arbeitsmigranten genügend ökonomische Möglichkeiten. Doch war und ist *„die Haltung 'Österreicher zuerst' [...] die Grundlage jahrzehntelanger sozialpartnerschaftlicher Arbeitsmarktpolitik.“* (Thurner 1997: 61) Das bedeutet, dass die Arbeitsmarktpolitik zu Gunsten der inländischen Arbeitnehmer gestaltet wurde. Die Arbeitsmigranten, auch die Familien der Interviewpartner, bedienten die unattraktiven Arbeitsplätze in den Niedriglohn-Branchen. THURNER verdeutlicht dementsprechend, dass es sich bei diesen Arbeitsplätzen um *„unangenehme, monotone, aber auch anspruchslose Tätigkeiten, fast immer gepaart mit belastenden Begleiterscheinungen, wie Lärm, Schmutz, Hitze [...]“* (Thurner 1997: 63) handelte.

„Er [der Großvater M.M.] hat dann angefangen zu arbeiten, meist auf dem Bau. Mehr weiß ich eigentlich auch nicht. [...] Da war's schon hart für ihn.“
(D 12 – 14)

Gesteuert wurde die Arbeitsmarktpolitik von der Arbeiterkammer, vom Gewerkschaftsbund, von der Handelskammer und von der Industriellenvereinigung. Sie bestimmten den *„Umfang und [die] regionale wie branchenmäßige Verteilung ausländischer Arbeitskräfte.“* (Strasser 2009c: 97). Die Vorarlberger Beteiligung an der österreichischen „Gastarbeiterpolitik“ war von regen Aktivitäten gekennzeichnet. Diese Aktivitäten könnten aber nicht gegensätzlicher sein. Einerseits hat das Land Vorarlberg, *„beispielsweise auch noch dann Neuanwerbungen und Zuzüge durchgesetzt, als österreichweit der Abbau von Gastarbeitern bereits auf vollen Touren lief.“* (Thurner 1997: 8). Andererseits konnte die Landesregierung Jahre später *„Maßnahmen gegen weitere Familienzusammenführungen durchsetzen.“* (Thurner 1997: 12). Eine weitere Maßnahme war unter anderem die erzwungene Rückkehr. Gerade diese Maßnahme der erzwungenen Rückkehr von Arbeitsmigranten zwischen 1973 und 1984, wirkte sich nicht zu Ungunsten der Vorarlberg Arbeitslosenzahlen aus. BARNAY erwähnt in diesem Zusammenhang: *„Durch den Abbau der ausländischen Arbeiterinnen und Arbeiter von 23% (1973) auf 12,9% (1984) der Gesamtbeschäftigten und die dadurch erzwungene Rückkehr der arbeitslosen Ausländer in ihre Herkunftsländer konnte die*

offizielle Arbeitslosenrate in Vorarlberg bis 1987 bei rund 2% gehalten werden.“
(Barnay 1988: 443)

Neben dieser gesteuerten Arbeitsmarktpolitik erfüllten die Arbeitszuwanderer seit jeher eine weitere Aufgabe. Seit Beginn der Arbeitskräftezuwanderung nach Vorarlberg im endenden 18. Jahrhundert trugen Arbeitsimmigranten, egal welcher Herkunft, zur Bildung des Vorarlberger Landesbewusstseins bei. Dies muss in Zusammenhang mit dem Nationenbildungsprozess gesehen werden. Im 18. Jahrhundert waren die Vorarlberger Grenzen keineswegs klar ausgeformt. NARDELLI vermerkt, dass *„auch kleine Regionen wie beispielsweise der heutige geographische Raum Vorarlberg auf der Suche nach seiner Identität [war]“* (Nardelli 1998: 24). Von Beginn an grenzte sich dabei die ethnisch-regionale Identität Vorarlbergs *„nach außen – gegen die Bevölkerung östlich des Arlbergs – sowie im Inneren gegen Zuwanderer-Minderheiten prägnant [ab]“* (Greussing 1988: 185). Als Beispiel können die, in Kapitel 4.5 bereits erwähnten, Arbeitszuwanderer aus dem Trentino angeführt werden. Damals konnte die bäuerliche Bevölkerung Vorarlbergs den immensen Bedarf an billigen und belastbaren Arbeitskräften, den die Textilindustrie und die Bauwirtschaft entwickelt hatte, nicht decken. Es kamen italienischsprachige Arbeiter aus dem zu Österreich-Ungarn gehörenden Trentino. GREUSSING vermerkt dazu: *„Im Zusammentreffen mit diesen Arbeitszuwanderern wurden von katholisch-konservativen, zum Teil auch von deutschnationalen Politikern, Schriftstellern und Medien grundlegende Stereotype des Fremden – und damit, explizit oder implizit, des Einheimischen – gebildet und im Bewusstsein der Bevölkerung angesiedelt“* (Greussing 1988: 188).

Der Prozess der Bildung des Vorarlberger Landesbewusstseins verlief dabei aber keineswegs geradlinig. Politisch und medial besonders hervorgehobene Elemente der Vorarlberger Identität waren vor allem die industriegesellschaftlichen Wertvorstellungen wie Sparsamkeit, Arbeitsdisziplin und Gewerbefleiß. Bekannt geworden ist in diesem Zusammenhang der sogenannte Alemannen-Erlass, ein Rundschreiben eines ehemaligen Landesamtsdirektors. Darin wurde die landsmannschaftliche Herkunft der Vorarlberger anhand von Kriterien wie der Abstammung (Familiennamen) oder Beherrschung der Mundart definiert. (vgl.

Greussing 1988: 186; vgl. Thurner 1997: 32) Diese Kriterien wurden zur Abgrenzung gegenüber den Arbeitszuwanderern aus dem Trentino, aus Südtirol, aus Polen, aus der Ukraine oder auch aus der Steiermark oder Kärnten, dem ehemaligen Jugoslawien oder der Türkei missbraucht. Dieser Missbrauch wurde schon des Öfteren betont. So meint GREUSSING: „*Die banale Einsicht, dass, wer I wie 'Industrialisierung' sagt, auch Z wie 'Zuwanderung' sagen muss, gehört in Vorarlberg nicht zur Grundausrüstung des Landesbewusstseins und schon gar nicht zum Denken seiner Artikulatoren.*“ (Greussing 1988: 185)

Mit der letzten Welle der Arbeitszuwanderung wurde und wird vermehrt die religiöse Komponente als Abgrenzungsmerkmal gegenüber den Zuwanderern betont. In sehr diffamierender Weise wird Religion beispielsweise im politischen Werben gebraucht, wie im Wahlkampf für die Nationalratswahlen 2006 von der FPÖ. Man ging mit Slogans wie „Daham statt Islam“ oder „Pummerin statt Muezzin“ auf Stimmenfang. Die FPÖ wurde damit drittstärkste Partei im Nationalrat, ex aequo mit den Grünen. Beide erreichten 21 Mandate im Nationalrat. Diese national verwendeten Slogans inspirierten auch die Vorarlberger Bevölkerung und so wurde bei den Landtagswahlen 2009 in Vorarlberg die FPÖ mit neun Mandaten die zweitstärkste Partei.

In Bezug zu den Familien der Interviewpartner bleibt festzuhalten, dass die Aufnahme in Vorarlberg ambivalent wahrgenommen wurde. Einerseits wurde man sehr freundlich empfangen und aufgenommen, andererseits wird der Status des Fremd-seins spürbar. Nach einer Binnenmigration von Tirol nach Vorarlberg wurde mir geschildert:

„Ich finde, wenn ich ganz ehrlich bin, spürt man in Vorarlberg mehr, dass man Ausländer ist. Die Leute in Tirol waren viel freundlicher, also die Nachbarschaft war besser. Es war alles enger zusammengebunden.“ (G 50 – 52)

Der Gegensatz, der das entgegengesetzte Extrem widerspiegelt, hört sich etwa in folgender Weise an:

„Also, überhaupt keine. Als wir damals in Tschagguns waren, z.B. haben wir zu Ostern und Weihnachten viele Kleider bekommen. Da ist sogar der Bürgermeister gekommen, um uns zu helfen und zu unterstützen. Da war die XY, zu der sage ich heute noch Oma, die hat uns viel geholfen. Das war damals so, heute ist es den Leuten einfach zu viel.“ (H 45 – 48)

Neben der ambivalenten Aufnahme in Vorarlberg ist weiters festzustellen, dass die migrierten Aleviten teilweise weiterhin ihr religiöses Bekenntnis nicht öffentlich auslebten. Vor allem gegenüber der türkisch-sunnitischen Bevölkerung in Vorarlberg wurde wie in der Türkei oft das eigene Bekenntnis nicht preisgegeben. *Takiye* wurde weiterhin praktiziert:

„[A]h, ein sunnitischer Kollege, in der Handelsschule, der hat ein Jahr danach erfahren, dass ich Alevite bin, ich mein', ich habe nie gesagt, dass ich Alevite bin, ich war einfach ein türkischer Kollege von ihm. Der hat schon manchmal gefragt, warum ich nicht in die Moschee gehe. Ich habe gesagt: 'Ich will das einfach nicht, ich will damit einfach nichts zu tun haben.' So öffentlich habe ich das nie gesagt. Viele, meiner Meinung nach, machen das.“ (E 382 – 386)

4.6.4. Auswirkungen der Migration auf in Vorarlberg sozialisierte Aleviten

Neben dem Verschweigen des eigenen religiösen Bekenntnisses, sind *„die alevitischen Zuwanderer in Europa [...] eingebettet in einen Prozeß der 'dualen Marginalisation', sowohl von der türkischen Dominanz als auch durch die jeweilige Mehrheitsgesellschaft.“* (Reiser 1997: 122) Nicht nur die direkten Zuwanderer sind diesem Prozess ausgesetzt, sondern auch die in Vorarlberg sozialisierten jungen erwachsenen Aleviten. Diesem Prozess der dualen Marginalisation ist das Phänomen der doppelten Fremdwahrnehmung inhärent.

4.6.4.1 Fremdwahrnehmung der jungen erwachsenen Aleviten durch die Vorarlberger Bevölkerung

„Ich glaube, wenn ein Alevite Probleme hat, dann hat das was mit dem Türkisch-Sein zu tun. Da leiden wir dann alle darunter. Kurde, Türke, Sunnite, Alevite. Wenn wir leiden, dann alle zusammen, da spielt der Glaube keine Rolle.“ (F 176 – 180)

Dieses Zitat beschreibt recht eindrücklich die undifferenzierte und homogenisierende Wahrnehmung von zugewanderten Anderen. Diese undifferenzierte Wahrnehmung wurde und wird vor allem durch die Medien und die Politik geformt. Durch Vorkommnisse wie die Anschläge vom 11. September 2001 in New York oder die Anschläge in London (2005) und Madrid (2004) wurde in den Medien ein Bild über Muslime geschaffen, das in der öffentlichen Wahrnehmung durch Schlagworte wie „islamische Fundamentalisten“, „muslimische Extremisten“ geprägt ist. Ein Generalverdacht wurde erschaffen, der alle Muslime in das Eck des Terrorismus stellt. Dies kann bei jungen erwachsenen Aleviten in Vorarlberg zu einer äußerst defensiven Haltung führen, einer Haltung, bei der die religiöse Zugehörigkeit oft ausgeklammert wird.

„Und eine Zeit lang habe ich auch gesagt: ‘Warum Moslem? Die bringen ja ständig Leute um und so’. Da dachte ich mir dann: ‘Wenn ich sage, dass ich Moslem bin, dann denkt der andere vielleicht, dass ich auch ein Mörder bin’. [...] So habe ich mich eine Weile richtig geschämt.“ (E 223-227)

Ebenso wird mit Schlagworten wie „islamische Fundamentalisten“ und „muslimische Extremisten“ Politik betrieben. Eine Partei, die mit solchen Fremdenbildern auf Stimmenfang geht und dabei selbst in die Schlagzeilen gerät, ist die FPÖ. Im Wahlkampf zu den Landtagswahlen 2010 in der Steiermark wurde ein Computerspiel entwickelt, dessen einziges Ziel war, die auf dem Bildschirm erscheinenden Minarette, Moscheen und Muezzine abzuschießen. Im Herbst 2010 kam es zu einer Anzeige gegen die Verantwortlichen der FPÖ Steiermark und dem Entwickler des Spieles wegen

Verhetzung und Herabwürdigung religiöser Lehren⁵³, welche aber im Jahr 2011 freigesprochen wurden. Obwohl das Spiel für die Landtagswahlen in der Steiermark entwickelt wurde, fand es durch die Weiten des Internet auch seinen Weg nach Vorarlberg. Die Abneigung von jungen erwachsenen Aleviten gegen solche Hetzkampagnen wurde mir oft erzählt.

„Dann wachsen Moscheen aus dem Boden und der Muezzin läuft rum. Dann kommt so ein Stoppzeichen und dann musst du auf die raufklicken. Wie soll ich jetzt sagen. Ich habe mir das Spiel ein wenig gewalttätiger vorgestellt, als ich drüber las. OK, nicht so, wie ich mir das vorgestellt habe, aber die Aussage selber, wählt FPÖ dann hin und her – das ist doch voll die öffentliche Hetze.“ (D 6262-630)

Die als Wahlwerbung getarnte Hetze unterstützt natürlich die undifferenzierte und homogenisierende Wahrnehmung, die alle türkischen Migranten betend in einer Moschee mit Minaretten verortet, von der der Muezzin fünfmal pro Tag die Gläubigen zum Beten aufruft. Durchwegs alle Interviewpartner wollen dem entgegenwirken und treffen dabei auf eine relative Unkenntnis des Alevitums in der Vorarlberger Öffentlichkeit. Durchgehend schilderten die Interviewpartner dieses Phänomen. So wurde mir geschildert:

„Also, ich denke [...] die Vorarlberger, die Österreicher, also die Inländer, die wissen ja nicht, was wir eigentlich sind.“ (A 43-45) Oder auch: „Und die Inländer kennen uns nicht und schauen uns auch anders an. Nur weil wir Türken sind, werden wir vielleicht geblockt, aber nicht wegen unserem Glaubensgedanken.“ (B 75 – 77)

Letztlich wird die Wahrnehmung von jungen erwachsenen Aleviten in Vorarlberg, mit physischen Markern in Verbindung gebracht. Die Anderen, die nicht den gängigen optischen Erwartungen entsprechen, werden meist als defizitär angesehen. Dunkle

⁵³ vgl. URL 11: Der Standard Online

Haare, dunkel Haut und dunkle Augen als primäre physische Marker reichen aus, um Menschen gegenüber den eigenen Standards zu verorten und abzuwerten.

„Wir fühlen uns sowieso von den Inländern nicht sehr integriert, also mit den Österreichern haben wir schon Probleme. Du hast schwarze Haare und dunkle Haut und schon bist du schlecht. Da kommt wenig.“ (A 489 – 500)

4.6.4.2 Fremdwahrnehmung der jungen erwachsenen Aleviten durch türkisch-sunnitische Zuwanderer

Bereits angedeutet wurde die Wahrnehmung der Aleviten durch die sunnitische orientierte Bevölkerung in der Türkei. Während der osmanischen Regentschaft war die Verfolgung und Tötung der Aleviten durch religiöse Gutachten legitimiert. Nach deren Engagement für die kemalistische Bewegung wurden Aleviten durch die allgemein zunehmende Politisierung nach Atatürk, vor allem als atheistische Linke wahrgenommen. Weiters blieb ihre Wahrnehmung als häretische Glaubensgemeinschaft auch in dieser Zeit präsent. Obwohl nun alle von mir interviewten jungen erwachsenen Aleviten in Vorarlberg sozialisiert wurden, äußern viele deren Beobachtung, dass das Differenzieren innerhalb der türkischen Community in Vorarlberg noch intensiver gelebt wird als in der Türkei.

„In der Türkei differenzieren die gar nicht so. So, du bist Alevite und du bist Sunnite, aber in Vorarlberg, da findest du das immer. Vielleicht, weil man weit weg von der Heimat ist? Oder wie soll ich sagen. Wenn ich jetzt da einen Türken kennen lerne oder eine türkische Person, dann kommen die und fragen dich als Erstes, woher du aus der Türkei bist. Schon fast, bevor sie dich fragen, wie du heißt oder was du machst. Dann wird sich etwas zusammengereimt oder es kommt sonst irgendwie was raus.“ (D 796 – 802)

Durch die Frage nach der Herkunft in der Türkei wird versucht, die religiöse Zugehörigkeit des Gesprächspartners in Erfahrung zu bringen. Als traditionelle Siedlungsgebiete der Aleviten gelten die Regionen Ost- und Zentralanatolien, sowie die

südlichen und westlichen Mittelmeerregionen. Kann die Verbindung zwischen der geographischen Lokalisierbarkeit und der religiösen Zugehörigkeit hergestellt werden, werden Differenzen auf politischer und religiöser Ebene reproduziert. Vor allem in der bunten Vereinslandschaft in Vorarlberg werden die politisch-ideologischen Differenzen bedeutsam.

DÖRLER macht in ihrer Arbeit *„Verständigen leben und lernen“* auf die Besonderheiten der verschiedenen Vereine in Vorarlberg aufmerksam. Als nationalistisch, der MHP (türk. *Milliyetçi Hareket Partisi*) in der Türkei entsprechend und als Verein, in der die islamische Orientierung keine besondere Rolle spielt, beschreibt sie die „Föderation der Türkisch-Demokratischen Idealistenvereine in Europa e.V.“. Für den Bezirk Bludenz bestätigt DÖRLER eine Niederlassung dieses Vereins (vgl. Dörler 2003: 86). Einige Interviewpartner schilderten mir die Begegnungen mit nationalistisch orientierten türkisch-sunnischen Migranten folgenderweise:

„Wir haben da eine Fußball-Mannschaft – Baris-Spor – Friedens-Spor, und da haben wir schon gedacht, Schlägereien könnten passieren, weil früher ist eigentlich viel passiert, wenn wir gegen Bludenz gespielt haben. Weil die haben viele Leute dort, es ist die Hochburg der MHP. Wenn wir dort Fußball spielen, dann immer nur mit vielen Leuten, dass viele Fans dort sind, denn wenn was passiert, wir nicht schwach sind.“ (A 178 – 182)

Neben den Differenzen auf politischer Ebene werden Unterschiede auf der religiösen Ebene auch in Vorarlberg reproduziert.

„Die meisten Sunniten werden von Kind an erzogen, der Alevite ist schlecht, der isst Schweinefleisch und das mit dem Kerzenauslöschen, das wird ihnen beigebracht. Der Alevite ist schlecht. Wenn du einmal von einem Aleviten eine Jause bekommst, dann nimm sie nicht an, das ist schlecht, das ist eine Sünde. Wirklich, das wird ihnen beigebracht. Wie kann man zu einem jungen Mädchen in der Schule sagen – meine Schwester ist 13 Jahre alt: ‘Hey, du bist schlecht, du bist Alevite, du isst Schweinefleisch.’?“ (B 464 – 469)

In diesem Zitat wird einerseits die unter sunnitischen Migranten herrschende, aber jeder Grundlage entbehrende Vorstellung ersichtlich, „*dass im alevitischen Ritual Cem zu einem bestimmten Zeitpunkt die 'Kerzen gelöscht' werden (mum söndürmek), und dass dann in der Dunkelheit inzestuöse Orgien gefeiert werden, in denen auch vor Geschlechtsverkehr mit der eigenen Mutter und Schwester nicht zurück geschreckt wird.*“ (Sökefeld 2008a: 8) Andererseits kennt das Alevitum kein Schweinefleischtabu, welches wiederum von sunnitischen Migranten als Grundlage der Abgrenzung gebraucht wird.

4.6.4.3 Neutrale Sozialisation

Insgesamt war das Alevitum während seiner Geschichte Prozessen ausgesetzt, die sich sowohl auf die kollektive als auch individuelle Ausübung der Religion auswirkten. In der Türkei waren diese Auswirkungen die strukturelle Säkularisation sowie die subjektive Säkularisation. Beide Prozesse wurden durch die Binnenmigration innerhalb der Türkei ausgelöst. Auch nach der internationalen Migration verbesserte sich die Situation hinsichtlich der Ausübung der alevitischen Religion vorerst nicht. Die alevitischen Migranten praktizierten weiterhin *Takiye*. Erst mit der Gründung der ersten Vereine veränderte sich diese Verhaltensweise. Für die in Vorarlberg sozialisierten jungen erwachsenen Aleviten bedeuten diese Prozesse, denen deren Eltern ausgesetzt waren, dass sie neutral sozialisiert wurden. Neutrale Sozialisation „*bedeutet, dass die meisten Eltern ihren Kindern religiöse Aspekte des Alevitentums weder vorlebten noch anderweitig vermittelten.*“ (Taşci 2008: 141) Religiöse Normen und Werte waren während des Aufwachsens für junge erwachsene Aleviten oft ohne Bedeutung.

„In der Familie war das Alevitentum einfach oberflächlich. Das ist jetzt eine Selbstkritik. Jeder hat zwar gesagt, dass wir Aleviten sind, aber wenn jemand gefragt hat: 'Was ist das?', konnte ich mich fast nicht ausdrücken.“
(G 123 – 126)

Die neutrale Sozialisation und das Faktum des spärlichen Zugangs zu den Quellen der alevitischen Religion führen bei jungen erwachsenen Aleviten zu einem Suchen nach Antworten im religiösen Kontext

„Für mich ist es so. Der Koran ist niedergeschrieben, die Bibel ist niedergeschrieben, also man kann Antworten finden. [...] Und im Alevitentum denke ich mir, es ist oft schwierig, Antworten zu bekommen.“

(D 463 – 468)

5. Identitätsdiskussion innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie

Die Kultur- und Sozialanthropologie hat im Bezug zu Migration eine lange Tradition, die bereits mit Begründern der Wissenschaft, wie dem Jesuitenpater Lafiteau beginnt. Gänzlich anders ist der Verlauf der Geschichte des Begriffes der Identität, von Identitäten⁵⁴. Obwohl der Begriff bereits in Studien der Antike verwendet wurde, besitzt der Begriff innerhalb der Kultur- und Sozialanthropologie nur „*eine sehr verstreute und dünne Begriffsgeschichte*“ (Gingrich 2005: 33). Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass heute im wissenschaftlichen Diskurs der Kultur- und Sozialanthropologie eine Vielzahl an unterschiedlichen Identitätskonzepten und Identitätsmodellen existieren, welches die Wahl der anzuwendenden Definitionen und Konzepte erschwert.

Neben dem wissenschaftlichen Diskurs, ist der Begriff der Identitäten auch Bestandteil im allgemeinen Sprachgebrauch der breiten Öffentlichkeit. Dabei werden Identitäten auf unterschiedlichste Weise gebraucht und missbraucht. Vor allem im politischen Bereich wird der Begriff der Identitäten verwendet, um eigene Anliegen durchzusetzen. GINGRICH weist darauf hin, dass eben vor allem bei übersteigertem politischem Gebrauch Gefahren lauern. „*Appelle an die politische oder nationale Identität mobilisieren für Kriege, [...] Massenmord und Terrorismus.*“ (Gingrich 2011: 143) Die aufkommende inflationäre Verwendung des Begriffes von Identitäten sowohl im wissenschaftlichen Diskurs als auch in der Allgemeinheit, gipfelte schließlich in der kritischen Hinterfragung nach Sinn und Nutzen von Identitätskonzepten. (vgl. Gingrich 2011: 143)

GINGRICH betont dennoch mehrere Aspekte, die für die Beibehaltung eines begrifflichen Kernbereiches von Identitäten sprechen. Dies ist einerseits die terminologisch-sprachliche Dimension, die sich dabei etwa auf unerlässliche Arbeitsdefinitionen bei der Beschäftigung mit Identitäten bezieht. Andererseits beansprucht ein personenbezogener Inhalt von Identitäten dabei „*Grundelemente des Wiedererkennens, des Vergleichs und Klassifikation von Zugehörigkeiten.*“ (Gingrich

⁵⁴ Die Anthropologie betont die Pluralität von Identität.

2011: 143) Identität als Grundelement des sich selbst Wiedererkennens und sich selbst zugehörig fühlen, steht damit auch immer in Bezug zur menschlichen Grundsatzfrage „Wer bin Ich?“ (vgl. Gingrich 2011: 144)

Bei der Annäherung an Fragen von Identitäten hält GINGRICH fest, dass die Verwendung des Identitätsbegriffes im kultur- und sozialanthropologischen Sinn stets *„sowohl Zugehörigkeit als auch Nicht-Zugehörigkeit (bzw. Alterität oder auch Differenz)“* beinhaltet. (Gingrich 2011: 144) Alterität, das „Anderssein als“ wurde im wissenschaftlichen Diskurs durch verschiedene Perspektiven betrachtet. Starker Einfluss auf die Kultur- und Sozialanthropologie kam aus dem Bereich der Psychologie.

5.1. Anderssein als Defizit

Die Forschung über Kinder und Jugendliche, mit Fokus auf deren Zugehörigkeit und nicht Zugehörigkeit, ihr Anderssein, wurde in den Anfängen vor allem durch die Psychologie beziehungsweise die Entwicklungspsychologie beeinflusst. Der Schweizer Psychologe PIAGET sah Mitte des 20. Jahrhunderts, das Aufwachsen von Kindern und Jugendlichen als eine festgelegte Abfolge von verschiedenen kognitiven und emotionalen Entwicklungsstadien. Bis zum Erreichen des Erwachsenenalters wurden Kinder und Jugendliche generell als abweichend und defizitär zur Erwachsenengesellschaft betrachtet. PIAGET vernachlässigte in seinem Modell einerseits den sozialen und kulturellen Hintergrund der Kinder und Jugendlichen, andererseits gelten seine Modelle zu Entwicklungsstadien als zu statisch. (vgl. Tösch/Streissler 2009: 187)

In ähnlicher Weise argumentierte ERIKSON. Er stand der Tradition der Freud'schen Psychologie nahe und entwickelte dabei das Stufenmodell der psychosozialen Entwicklung. *„Die Entwicklung läuft ihm [Erikson M.M.] zufolge nach dem epigenetischen Prinzip ab. Dieses Prinzip besagt, dass wir uns durch eine festgelegte Entwicklung unserer Persönlichkeit in acht Stadien entwickeln.“* (Erikson 1966, in Boeree 2006: 6) Jede Entwicklungsstufe, vom Säuglingsalter (Einfährige) bis zum reifen Erwachsenenalter (über Fünfzigjährige), beinhaltet dabei bestimmte

Entwicklungsaufgaben, die es zu bewältigen gilt. Jede Entwicklungsaufgabe wird von Erfolg und dem Erwerb von Tugenden oder Misserfolg und daraus abgeleiteten Fehlanpassungen, die die weitere Entwicklung beeinträchtigen, gekennzeichnet. (vgl. Boeree 2006: 6 – 7) Insgesamt bewirkte ERIKSON's Arbeit einen Aufschwung des Identitätsbegriffes in den Sozialwissenschaften. Für die Kultur- und Sozialanthropologie im Speziellen, war ERIKSON insofern wichtig, da er auch interdisziplinäre Kontakte zu Anthropologen und Anthropologinnen wie Gregory BATESON, Ruth BENEDICT und Margaret MEAD pflegte. Kritikpunkt an ERIKSON ist seine „*Betonung von bloß persönlicher Identität (die er überdies unscharf mit 'individueller' Identität gleichsetzte) [...].*“ (Gingrich 2005: 33)

Mit dem Beginn der Zuwanderung von Arbeitskräften aus der Türkei nach Österreich, spätestens aber mit der darauf folgenden Familienzusammenführung der Migrantenfamilien, wurde das zuvor von PIAGET vernachlässigte kulturelle Anderssein zum zentralen Forschungsthema der Sozialwissenschaften. Die kulturelle Andersheit der Kinder und Jugendlichen mit Migrationshintergrund wurde mittels der sogenannten Kulturkonfliktthese beschrieben. Oft wird für diese These die Metapher des „Lebens zwischen den Stühlen“ verwendet und obwohl die Kulturkonfliktthese stark kritisiert wurde, ist sie fester Bestandteil im Alltagsdiskurs. (vgl. Riegel/Geisen 2010: 9) Die Kulturkonfliktthese basiert nun auf der Annahme, dass der Sozialisationsprozess der Kinder und Jugendlichen mit Migrationshintergrund zwischen zwei grundlegend verschiedenen und zueinander nicht kompatiblen nationalen Kulturen stattfindet. „*Einerseits der als traditionell vorgestellten Herkunftskulturen der Eltern und andererseits der als modern vorgestellten Kultur des Aufnahmelandes.*“ (Geisen 2010: 30) Die Kulturkonfliktthese bediente sich dabei der Vorstellung der Homogenität, sowohl der eigenen Kultur als auch der Kultur der Herkunftsländer der Migranten. Aus diesem homogenisierenden Verständnis der nationalen Kulturen und den ihr zugehörenden sozio-kulturellen Elementen, wurde ein modernisierungstheoretischer Anspruch an Migrationen im Allgemeinen gestellt. Aus der Kulturkonfliktthese wurde in weiterer Folge ein Belastungs- und Bewältigungsparadigma abgeleitet. (vgl. Geisen 2010: 32) Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund müssen einerseits den altersspezifischen Prozess des Aufwachsens bewältigt. Andererseits müssten die Kinder

und Jugendlichen „auch den Prozess der Akkulturation in eine für sie 'andere' Kultur leisten.“ (Geisen 2010: 32) Die kulturelle Andersheit, welche durch die Herkunft der Eltern gegeben war, bedingte für die Kinder und Jugendlichen dadurch einen Kompensationsbedarf beziehungsweise gar einen Kompensationszwang. In diesem Zug fanden auch Begriffe wie doppelte Entfremdung oder doppelte Heimatlosigkeit Verwendung in den Sozialwissenschaft und im allgemeinen Sprachgebrauch. Mit dem Aufkommen von Kritiken an der Kulturkonfliktthese, die vor allem die Homogenität von Kulturen und den modernisierungstheoretischen Anspruch betraf, erfuhr die Perspektive auf kulturelles Anderssein von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund eine positive Wende. (vgl. Geisen 2010: 32 – 33)

5.2. Anderssein als Bereicherung

Ab Mitte der 1980er Jahren wurden die Sicht auf das kulturelle Andersein, die Kulturkonfliktthese oder Defizitperspektive, vor allem durch die multikulturellen Theorien oder multikulturellen Ansätzen verändert. Wichtig erscheint hierbei, dass multikulturelle Theorien und Multikulturalität⁵⁵ zwei sehr verschiedene Begriffe mit unterschiedlichen Inhalten darstellen. Multikulturalität einerseits, beschreibt die Tatsache, „dass Menschen mit unterschiedlichen ethnischen, religiösen oder nationalen Zugehörigkeiten in einem Nationalstaat oder an einem Ort zusammenleben.“ (Strasser 2011: 270) Multikulturalität muss auch in Vorarlberg als Realität begriffen werden, da auch in diesem „small place“ im Jahr 2009 mindestens Fünfzehn verschiedene Staatsbürgerschaftsangehörige ihren Hauptwohnsitz hatten. Multikulturelle Theorien und Ansätze, die auch als Multikulturalismus bezeichnet werden, diskutieren hingegen die „Frage, ob und wie nationalen und zugewanderten Minderheiten bestimmte Rechte und Förderungen zugestanden werden sollen, um bestehenden Benachteiligungen entgegenzuwirken [...]“. (Strasser 2011: 270) Durch die Hinwendung nach Fragen von Rechten und Förderungen wurde eine positive Umkehr der Defizitperspektive vollzogen. In multikulturellen Ansätzen werden kulturell-negativ imaginierte Aspekte,

⁵⁵ Anstatt des Begriffes der Multikulturalität wird im deutschsprachigen Raum auch der Begriff der Inter- oder Transkulturalität verwendet. Dabei wird der Dialog und die Durchlässigkeit zwischen den verschiedenen Menschen eines Nationalstaates betont. (vgl. Strasser 2011: 270)

kulturell-positiv besetzt. Vor allem Sprache und Kultur werden als Bereicherung der eigenen Gesellschaft gesehen. Dabei wird oft anstatt von Multikulturalismus auch vom Bereicherungsdiskurs gesprochen. (vgl. Geisen 2010: 33) Auf Multikulturalität wird in den verschiedenen Nationalstaaten auf unterschiedlichste Weise reagiert. Einerseits wird beispielsweise in Frankreich die Assimilation der unterschiedlichen Ethnien vorangetrieben, die alle zu gleichen Bürgern machen soll. Dabei wird aber gleichzeitig der wachsenden sozialen Ungleichheit keine Aufmerksamkeit geschenkt. (vgl. Strasser 2011: 270) Andererseits hingegen kann auf Multikulturalität auch positiv agiert werden. In Großbritannien wurden beispielsweise als Alternative zu den Schirmmützen der Polizei, ein Kopftuch sowie ein Turban für die Bediensteten offeriert. Mit dieser Variante wurde die positive Einstellung gegenüber der multikulturellen Gesellschaft auch für den öffentlichen Raum sichtbar. (vgl. Strasser 2011: 270)

Aber auch der Multikulturalismus blieb nicht von Kritiken verschont. GEISEN betont, dass *„die positive Konnotation kultureller Differenz zur Stabilisierung und Verfestigung von 'Kulturen' führe und damit einer Auffassung Vorschub leiste, die Kulturen weiterhin als homogene, in sich geschlossene und voneinander getrennte Einheiten betrachtet.“* (Geisen 2010: 33) In ähnlicher Weise wie GEISEN, argumentiert auch GINGRICH gegen eine Verabsolutierung von kulturellen Differenzen. So betont GINGRICH: *„Ein starrer, abgeschlossener und homogener Kulturbegriff eignet sich vortrefflich für nationalistische Strömungen aller Art, d.h. für Mehrheits-Nationalismen ebenso wie für Minderheits-Nationalismen.“* (Gingrich 2003: 9)

Der Zugang der Kultur- und Sozialanthropologie zu den als homogen imaginierten Einheiten und deren kollektiven Identitäten verlief in unterschiedlichster Weise.

5.3. Kollektive Identitäten - Ethnizität

Die Kultur- und Sozialanthropologie war lange der Meinung, dass die von ihr beforschten Ethnien, als nach außen hin abgeschlossene Einheiten zu verstehen sind. Diese Ethnien wurden von den Forschern durch eine ethnozentristische Perspektive betrachtet. Das bedeutet, dass deren Bräuche und Anschauungen mittels den Standards der forschenden Anthropologen verglichen wurden. (vgl. Erikson 2011: 72). In den Anfängen der ethnologischen Forschung wurden diese Ethnien in den Stadien der Wildheit oder Barbarei verortet, wogegen die Standards der Forscher als zivilisiert galten.

Mit dem amerikanischen Kulturanthropologen Franz BOAS begann sich erstmalig diese Perspektive zu ändern. BOAS betonte die Wertschätzung der kulturellen Unterschiede (vgl. Hervik/Gingrich 2011: 336) und argumentierte dabei kulturellrelativistisch, das bedeutet, *„dass Kultur ein autonomer, von biologischen Bedingungen unabhängiger Bereich sei [...] und dass jede Kultur aus sich selbst heraus verstanden werden müsse“*. (Sökefeld 2007: 44) Seine Argumentation bedeutete letztlich, dass sprachlich oder religiös unterschiedliche Kulturen, ohne Konflikte nebeneinander existieren können. Die Überlegungen von BOAS wurden von der Kultur- und Persönlichkeitslehre aufgenommen und weiter ausgearbeitet. Zu den bedeutendsten Vertreter der Kultur- und Persönlichkeitslehre zählten unter anderem Ruth BENEDICT und Margaret MEAD, welche wiederum mit dem bereits erwähnten Psychologen ERIKSON zusammen arbeiteten. Die *“Culture and Personality School”* versuchte nach 1945 mittels deren „starken“ Kulturrelativismus *„das 'Wesen' der Kriegsgegner zu erfassen. Dies geschah zum Beispiel in Form der Beschreibung einer 'Japanese Identity' bei Ruth BENEDICT.“* (Gingrich 2005: 33)

Heute bleibt die Erkenntnis, dass die Kultur- und Persönlichkeitsschule sich zu sehr am psychoanalytischen Ansatz von ERIKSON orientiert und im starken Kulturrelativismus verhaftet blieb. Dennoch, so argumentiert GINGRICH, muss auch anerkannt werden, dass *„bereits die 'Culture and Personality' – Richtung Eriksons Ansatz [modifizierte]*

und [ihn] massiv um die Dimension von kollektiver und kultureller Identität [erweiterte].“ (Gingrich 2005: 33)

5.3.1. Ethnizität

Ab dem Beginn der 1960er Jahren fand der Begriff der Ethnizität (engl. *ethnicity*) Einzug in die Kultur- und Sozialanthropologie. Allgemein ist das Phänomen der Ethnizität schwer fassbar. Bis heute gibt es auch keine Definition von Ethnizität, welche allgemein akzeptiert wird. Auch hat sich die Bedeutung des Begriffes der Ethnizität immer wieder gewandelt. Laut SÖKEFELD ist allerdings die Frage kollektiver Identität ein Berührungspunkt der Ethnizität. (vgl. Sökefeld 2007: 31) Laut John und Jean COMAROFF ist Ethnizität „*ein relationales Phänomen, das mit Abgrenzungen, oft auch mit der Aufwertung einer 'Wir-Gruppe' und mit der Abwertung anderer Gruppen einhergeht*“ (Comaroff/Comaroff 2011: 68) Aus diesem Blickwinkel gibt es keine Ethnizität ohne Differenz. Es geht darum, dass Menschen nicht einfach anders sind, sondern auch Einiges tun, um sich von anderen zu unterscheiden. (vgl. Sökefeld 2007: 31) Es sind also nicht die kulturellen Inhalte die eine ethnische Gruppe konstituieren. Ethnizität entspringt den sozialen Beziehungen zwischen Gruppen und den daraus entstehenden Grenzen. Die Fokussierung auf die Grenzen zwischen ethnischen Gruppen ist BARTH anzurechnen. BARTH stellte fest, dass „*[the] critical focus of investigation [...] becomes the ethnic boundary that defines the group not the cultural stuff that it encloses..*“ (Barth 1998: 15) Weiters weist BARTH darauf hin, dass ethnische Gruppen durch die Selbstidentifikation von Individuen zu einer Gruppe entstehen. „*[E]thnic groups are categories of ascription and identification by the actors themselves, and thus have the characteristic of organizing interaction between people.*“ (Barth 1998: 10) Die *ascriptions* und *identifications* sind keine statischen und unveränderbaren Eigenschaften. Auch sind die Grenzen der ethnischen Gruppen nicht undurchlässig. Je nach gegebenem Kontext können die ethnischen Grenzen der Gruppen von Individuen überschritten werden.

5.3.2. Zugänge und Perspektiven zu Ethnizität

Sozial- und kulturwissenschaftlich gesehen gibt es zwei verschiedene Perspektiven beziehungsweise Ansätze die zur Analyse von Ethnizität angewandt werden:

Primordialismus:

Primordial werden Individuen durch die Herkunft, durch angeborene Anlagen und das Aufwachsen in einer Gemeinschaft. Solche Beziehungen sind imstande, Gemeinschaftsgefühle hervorzubringen und sind diesbezüglich wirksamer als rationale Bindungen. Essentielle und substanzielle Gemeinsamkeiten basieren auf primordialen Beziehungen. Dabei werden Sichtweisen entwickelt, in der das personale und das kollektive Bewusstsein eine historische Kontinuität aufweist, die sich kaum oder nur zögernd verändert. (vgl. Sökefeld 2007: 32 - 33)

Konstruktivismus:

Im Sinn des Konstruktivismus, ergeben sich kollektive Identitäten aus gesellschaftlichen Diskursen und sozialem Handeln und sind somit soziale Konstrukte. Ein Identitätskonstrukt ist also kein Fantasieprodukt, sondern real. Primär als Idee können aber Identitätskonstrukte Menschen sekundär zu Handlungen motivieren und mobilisieren. Somit können auch Polarisierung und Abgrenzung entstehen, die sehr oft eine Eigendynamik entwickeln, welche auch gewaltsame Auseinandersetzungen nicht ausschließen. Anhand seiner kritischen Perspektive nimmt der Konstruktivismus Identitäten nicht einfach als gegeben hin, sondern wirft die Frage auf, welche Kausalität gesellschaftlicher Prozesse eine Identität entstehen lässt. Aus konstruktivistischer Sicht ist Primordialismus nur Ausdruck, aber nicht Substanz einer Identität. In politischen Auseinandersetzungen verschleiern Identitätskonstrukte den Konstruktionscharakter. Ein Einblick hinter die Identitätskonstruktion kann jedoch nur aus konstruktivistischer, nicht aus primordialer Sicht erfolgen. Die Verweigerung der Anerkennung von Identität, aber auch die Konstruktion von Identität kann der Macht ein Fundament bereiten, zum Beispiel wenn mehrere Nationen eine einzelne Nation nicht anerkennen. Eine Dekonstruktion von Identitäten ist zur Verhütung von Machtpraktiken und Komplizenschaft mit Identitätspolitik unumgänglich. (vgl. Sökefeld 2007: 33 – 35)

5.4. Multiple und kontradiktorische Identitäten

Dem Einfluss der feministischen Anthropologie ist der Ansatz zu verdanken, dass ein Mensch mehrere Identitäten hat. Multiple Identitäten und Zugehörigkeiten sind allen Individuen eigen. Entstanden ist dieser Einfluss durch die Dekonstruktion der Kategorie der „Frau“. SÖKEFELD erörtert dazu, dass *„the identity category 'woman' was unmasked as a Western, white, middle-class construct.“* (Sökefeld 2008c: 19) Der feministische Diskurs wies letztlich darauf, dass es keine einheitliche Identität als Frau gibt sondern, *„only a multiplicity of subject positions marked by difference.“* (Sökefeld 2008c: 19) Diese multiplen Identitäten erwachsen aus Beziehungen und Diskursen und beziehen sich sowohl auf Personen als auch auf Gruppen. Multiple Identitäten gibt es in Bezug auf das Geschlecht, die sexuelle Orientierung, das Alter, die Sprache, den Beruf, die nationale Zugehörigkeit sowie der ethnischen und kulturellen Selbst- und Fremdzuschreibung. (vgl. Gingrich 2005: 36)

STRASSER meint, dass multiple Identitäten auch kontradiktorische Subjektpositionen beinhaltet. Kontradiktorisch bedeutet, dass eine Gruppe oder eine Person sowohl hegemoniale als auch minoritäre Subjektpositionen besetzen kann. Eine hegemoniale Position besitzt/ist beispielsweise eine weiße Frau aus einem Industrieland und gutem Einkommen. Durch eine eventuelle homosexuelle Orientierung und ihre marginalisierte Stellung im akademischen Betrieb, nimmt die selbe Frau eine minoritäre Position ein. (vgl. Gingrich 2005: 36) Auch PUCHBERGER imaginiert dazu ein Beispiel. *„Eine lesbische kurdische Frau alevitischen Glaubens, die ursprünglich aus Dersim stammt, Tochter zweier gutbürgerlicher UniversitätsprofessorInnen und heute in Wien erfolgreiche IT-Fachfrau ist, vereint verschiedenste Identitäten in sich [...].“* (Puchberger 2004: 43) Als Migrantin und Akademikertochter, die im Ausland Karriere gemacht hat, besitzt diese Frau eine hegemoniale Position. Minoritär wird ihre Position wiederum durch ihre sexuelle Orientierung als Kurdin und Alevitin aus Dersim. (vgl. Puchberger 2004: 43 – 44)

5.5. Wechsel und Positionierung von Identitäten

Je nach Kontext und Fragestellung können Identitäten gewechselt und auch positioniert werden. Dieses Phänomen des Wechsels der Identitäten firmiert in den Sozialwissenschaft unter verschiedenen Begriffen, wie beispielsweise „Passing“, „Switching“ oder „shifting identity“.

„Passing“ ist das persönliche Übertreten einer ethnischen Grenze, *„um sie möglicherweise mit neuen Identitätsmarkern einer anderen Gruppe von der anderen Seite her zu bestreiten.“* (Puchberger 2004: 45) Der Zugang zum „Passing“ ist aber sehr unterschiedlich. In BARTH's Konzept des „Passing“ ist es unmöglich, gleichzeitig mehreren Identitäten anzugehören. Trotzdem vertritt er die Ansicht, dass ein Identitätswechsel möglich ist, da Identität kein starres, sondern ein dynamisches Konstrukt sei. (vgl. Puchberger 2004: 45) STRASSER hingegen betont in ihrem Konzept der multiplen und kontradiktorischen Identitäten, dass es möglich ist, gleichzeitig mehreren Identitäten zugehörig zu sein. Sie begreift dabei Identitäten *„als fluide, oft auch als nomadisch-migrantische Subjektivitäten“*. (Strasser 2009c, in Gingrich 2005: 36) Durch die fluide Auffassung von Identitäten kann starren Festschreibungen und Vorstellungen entgegen gewirkt werden. Weiters ermöglicht diese Auffassung, *„die lokalen und transnationalen Prozesse der Herstellung von Zugehörigkeit zu untersuchen.“* (Gingrich 2005: 36)

Ein dem „Passing“ ähnliches Konzept vertritt auch ELWERT. Er nannte es „Switching“. Auch hierbei bejahen oder verneinen Individuen je nach Kontext und Fragesteller ihre ethnische Identität. Sie reagieren in den unterschiedlichsten Situationen verschieden. Allerdings besteht laut ELWERT auch die Möglichkeit, dass Menschen nicht aus freien Stücken switchen, sondern durch externe Faktoren aus ihrer „Wir-Gruppe“ ausgeschlossen werden. (vgl. Elwert 1997: 72) In Bezug auf eine „Wir-Gruppe“, verdeutlicht ELWERT das „Switching“ folgendermaßen: *„A class movement may become a nationalist one, a nationalist movement transform itself into a religious movement, or a religious network redefine itself as a class movement.“* (Elwert 1997: 67) Das Alevitum durchlief während seiner Geschichte auch mehrere verschiedene

Stadien, wobei die Selbstzuschreibungen der Wir-Gruppenidentität jeweils unterschiedlich waren. In der Zeit des osmanischen Reiches, war es den Aleviten nicht möglich am gesellschaftlichen Leben teil zuhaben, wodurch sich das Alevitum zu einer endogamen Abstammungs- und Religionsgemeinschaft entwickelte. Während der Zeit Mustafa Kemals erfolgte ein „Switching“ der alevitischen Gemeinschaft hin zu einer politischen Bewegung, die sich dem Kemalismus verpflichtet fühlte. In den 1960er und 1970er Jahren dominierte die politische Ideologie der marxistisch-leninistischen Orientierung das Alevitum, wogegen in den 1980er und 1990er Jahren ein erneutes „switchen“ zu einer Phase der Rückbesinnung der religiösen Auslegung des Alevitums statt fand. Durch die in Europa entstandene Diasporagemeinschaft der Aleviten switchte das Alevitum erneut, wie PUCHBERGER erläutert, *„von der traditionellen Dede-Gemeinschaft zu einer Vereins-Gemeinschaft.“* (Puchberger 2004: 46)

5.6. Grammars of Identity/Alterity

Als operatives tool zur Annäherung an den Prozesse der Identitätenbildung von jungen erwachsenen Aleviten in Vorarlberg, verwende ich die von BAUMANN entwickelten „Grammars of identity/alterity“.

Unter „grammars“ versteht BAUMANN, *„certain simple classificatory structures or classificatory schemata that we argue can be recognized in a vast variety of processes concerned with defining identity and alterity.“* (Baumann/Gingrich 2006a: IX) Die „grammars“ beziehungsweise die prozesshaften Strukturen oder Schemata *„are not defined by their content, but by the way in which they arrange whatever content of self and other they are used to structure.“* (Baumann/Gingrich 2006a: IX) Die Stärke dieser „grammars“ liegt demnach in ihrer nicht-essentialistischen Auffassung von Identität/Alterität. BAUMANN betont, dass die „grammars“ *„can be observed in contests person against person, party against party, country against country.“* (Baumann 2006: 27) Dabei finden sich die „grammars“ in den unterschiedlichen Bereichen von Politik oder Religion, wobei sie aber oft in Widerstreit und Konkurrenz zueinander stehen. *„When one party argues that it encompasses the other, the other party will often respond by postulating a grammar of segmentation; when one party*

wants to exclude another from a potentially shared segmentary order, it will often fall back on the orientalizing grammar to emphasize the alterity of the other." (Baumann: 31) Generell benennt BAUMANN nun drei „grammars“, die kontextabhängig dem Prozess der Strukturierung von Identität/Alterität dienlich sind. Alle drei „grammars“ wurden klassischen anthropologischen Theorien entlehnt und zu „grammars“ im Sinne von BAUMANN transformiert.

„Orientalizing“, als erste „grammar“, baut auf den Arbeiten des palästinensisch-amerikanischen Literaturwissenschaftlers Edward SAID auf. Orientalizing ist vom Prinzip ein Othering, eine *„Darstellung von machtlosen 'Anderen' gemäß den Eigeninteressen von Mächtigen.“* (Gingrich 2011a: 323) SAID griff 1978 dieses Modell in seinem Buch *„Orientalism. Western conceptions of the Orient“* auf. Durch sein Buch fand der Begriff „Orientalismus“ (*Orientalism*) weitreichende Bedeutung. Der Begriff kann als eine, vor allem in Europa und den USA herrschende, konstruierte Sichtweise über den „Orient“ bezeichnet werden. Mit dieser konstruierten und zugleich homogenisierenden Sichtweise geht sowohl die Aufwertung des europäischen beziehungsweise amerikanischen „Selbst“ als auch die Abwertung des orientalischen „Anderen“ einher. (vgl. Heiss 2011: 319) BAUMANN betont nun, dass es SAID war, *„who recognized the binary grammar at work in the long historical process of Westerners representing 'the Orient' to themselves.“* (Baumann 2006: 19) Der „Orient“ wurde in den historischen Darstellungen von europäischen und amerikanischen Autoren überwiegend negativ dargestellt. *„Der Orient stagniere, sei zu jeder Art von Entwicklung unfähig, die OrientalInnen wären außerstande, logisch-rational zu denken.“* (Heiss 2011: 320) Durch die Propagierung der Überlegenheit des europäischen und amerikanischen „Selbst“ wurden, so SAID, deren koloniale Bestrebungen legitimiert. Für BAUMANN ist „Orientalism“ nicht nur eine einfache binäre Gegenüberstellung von „wir sind gut“ und „die Anderen sind böse“ sondern *„a very shrewd mirrored reversal of: 'what is good in us is [still] bad in them, but what got twisted in us [still] remains straight in them'.“* (Baumann 2006: 20) Orientalizing beinhaltet hierbei eine positive Umkehrung des Spiegelbildes. Den „Anderen“ werden in dieser positiven Umkehrung Eigenschaften zugesprochen, die das „Selbst“ verloren hat. BAUMANN führt als Beispiele die Gegensätze von *„calculating – spontaneous; sober*

– *luxuriant*“ oder „*materialst – mystical*“ an. (vgl. Baumann 2006: 20) Durch die erfundene Konstruktion des „Anderen“ besteht in der positiven Umkehrung die Möglichkeit der Kritik am „Selbst“, sowie dem Sehnen nach einem besseren „Selbst“.

Die zweite „grammar“ nennt BAUMANN „segmentation“. Er entlehnt diese „grammar“ aus dem „*model of the segmentary lineage system*“ von Edward Evan EVANS-PRITCHARD, der das Modell während seinen Forschungen bei den Nuer im südlichen Sudan entwickelte. Die Ergebnisse seiner Forschungen publizierte er 1940 in „*The Nuer*“. In EVANS-PRITCHARD's Modell ist jeder Nuer „*part of a pyramid of identifications ranging [...] from minimal lineages to maximal clans and, finally, a shared tribal identity as the Nuer.*“ (Baumann 2006: 21) Auf der untersten Ebene der Pyramide, im Kontext der Abstammungsebene, muss im Falle einer Blutfehde ein Nuer, einen anderen Nuer als „Anderen“ betrachten und Konsequenzen tätigen. Der selbe „Andere“, dem als Konsequenz der Blutfehde der Rachemord droht, wird auf der nächst höheren Ebene, der Clan-Ebene, zum Verbündeten, wenn der Clan gezwungen wird, sich gegen einen anderen Clan zur Wehr zu setzen. Auf einer wiederum höheren Ebene formiert der Zusammenschluss von mehreren, auch auf einer niederen Ebene verfeindeter Clans, eine gemeinsame Stammesidentität. Den Nuer ist es durch diese Art der Bildung von Kollektividentitäten gelungen, annähernd 40 Jahre lang den Briten Widerstand zu leisten. In Baumann'schen Sinn ist nun „*the social grammar of a segmentary system [...] a logic of fission or enmity at a lower level of segmentation, overcome by a logic of fusion or neutralization of conflict at a higher level of segmentation.*“ (Baumann 2006: 22) Identität/Alterität ist in diesem Modell stets in Abhängigkeit des jeweiligen Kontexts und des Erkennens der passenden Ebene des segmentären Systems. Fussion oder Fission braucht in der „grammar“ nach BAUMANN keine verwandtschaftliche Bindungen, wie im „*model of the segmentary lineage system*“. So kann die „grammar of segmentation“ auch bei Fußballfans beobachtet werden. Innerhalb der Marktgemeinde Lustenau wird es auf Ebene der ersten Liga im Zuge eines Derby, zur klaren Trennung zwischen den Fans des FC Lustenau und des SC Austria Lustenau kommen. Findet ein Spiel gegen den SCR Altach statt, kann eine Fussion der zuvor segmentierten Fangruppen des FC und SC statt finden, die gegen die Fans des SCR Altach agieren. Eine weitere Fussion kann

dann statt finden, wenn die österreichische Fußballnationalmannschaft beispielsweise um die Qualifikation für einen internationalen Bewerb spielt. In diesem Fall können sich die drei Fangruppen des FC, SC und SCR zu einem Fansegment auf einer höheren Ebene vereinen.

Die dritte „grammar“ basiert auf den Arbeiten von Louis DUMONT. Er betrieb Forschungen zum indischen Kastensystem. In Anlehnung an seine Arbeiten benennt BAUMANN die dritte „grammar“ als „encompassment“. BAUMANN beschreibt diese „grammar“ als „*act of selfing by appropriating, perhaps one should say adopting or co-opting selected kinds of otherness.*“ (Baumann 2006: 25) Ähnlich der „grammar“ der Segmentierung arbeitet auch diese „grammar“ mit verschiedenen Ebenen. Im Fall des „encompassment“ sind es nur zwei Ebenen. Auf der unteren Ebene wird Differenz erkannt. Auf der höheren Ebene wird die Differenz dem Universellen zugeordnet. BAUMANN erklärt dies mit einem simplen Beispiel. „*Seen from below, woman is the opposite of man. Seen from above, that is, the level of man as defining the generic term, woman is but part of mankind.*“ (Baumann 2006: 25) BAUMANN verdeutlicht anhand von eigenem Forschungsmaterial, welches er in Southall, einem Vorort von London sammelte, die „grammar“ des „encompassment“. In dem multi-ethnischen Vorort bestanden Spannungen zwischen Hindus und Sikhs. Die Spannungen reflektieren die Ereignisse die sich in ihrem Herkunftsland ereigneten. Die Ereignisse in ihrem Herkunftsland gipfelten in der Ermordung der Ministerpräsidentin Indira Ghandi und der Belagerung der heiligen Stätte der Sikhs, dem goldenen Tempel. In Southall wurden die Spannungen im Punjab, vor allem von Hindus, nicht verstanden, da die Hindus argumentierten, dass die Sikhs ja auch Hindus seien. (vgl. Baumann 2006: 26) „Encompassment“ ist, wie BAUMANN argumentiert, immer hierarchisch. Es braucht eine höhere Ebene, um die niedrigere Ebene einzuschließen. (vgl. Baumann 2006: 26)

Orientalism:		Segmentation:	Encompassment:	
		^	Self as Whole	
Self +	Other -	/\	^	
Self -	Other +	/\\	Self	← Other as
		/\\//\\	as Part	Sub-Part

Jede dieser hier dargestellten „grammars“ ist nicht nur eine binäre Operation, sondern jede „grammar“ ist in ihrer eigenen Weise eine ternäre „grammar“. Jeder Prozess des „selfing/othering“, jeder Dialog zwischen einem „wir“ und „ihr“ bedingt ein „sie“, welche kein Teil des Prozesses sind. In Bezug zur „grammar of segmentation“ erklärt BAUMANN, „*[that] shifting the apical point up or down creates a different delineation of the Third Party, that is, a party that forms no part of the segmentary ordering of self and other, a party of 'them' who, [...] is not part of the dialogue between the 'us' and the 'you'.*“ (Baumann 2006: 38)

Durch die hierarchische Eingliederung definiert die „grammar of encompassment“ automatisch ein „Sie“, eine Kategorie, die nicht eingegliedert werden kann. In Bezug zu den Arbeiten DUMONT's, sind die Kastenlosen jene, die keinen Platz im Kastensystem finden, die nicht am Dialog teil nehmen. Für das Beispiel aus Southall folgert BAUMANN: „*To say that □Sikhs are Hindus□ implies that Muslims are not, and are excluded as partners in this dialogue [...].*“ (Baumann 2006: 38)

Auch bei der „grammar of orientalizing“, die offensichtlich eine binäre Operation ist, handelt es sich um eine ternäre Grammatik. BAUMANN erklärt dazu, dass die gängige Verortung von Zuwanderern nach Europa durch eine simple „grammar of orientalizing“ erfolgt. Oft ist dabei zu hören: „*we function much better than they do; although they [still] have some good old-fashioned values (like strong family structures, lavish feasts and generous hospitality) which we ourselves have lost.*“ (Baumann 2006: 39) Durch den Zuzug von neuen Migranten, verändert sich das kollektive „Sie“, welches auf die Immigranten als Gesamtes angewandt wird, zu einer verschachtelten „grammar of orientalizing“. Das bedeutet, dass die negativen Eigenschaften, die den Zuwanderern zugeschrieben werden, durch die Erwartungshaltung der Assimilation beziehungsweise der Integration abgeschwächt und relativiert werden. Auf die neu Zugewanderten, werden die negativen Eigenschaften des „orientalizing“ um so mehr angewandt. Es erfolgt somit eine Dreiteilung in die Kategorien des „Wir“ (den Einheimischen), die im Dialog mit dem „Ihr“ (den guten Zuwanderern, die „integrierbar“ sind) stehen und dem „Sie“ (den neuen Zuwanderern, denen die negativen Eigenschaften verschärft zugeschrieben werden), die nicht Teil des Dialoges sind.

Self +	Old-Others -	
Self -	Old-Others +	New-Others -
	(Old-Others -)	(New-Others +)

6. Manifestation der kollektiven Identitätsbildung der Aleviten in Vorarlberg – Umsetzung der „grammars“

6.1. Alevitische Selbstorganisation in Vorarlberg

Die ersten Arbeitszuwanderer⁵⁶, die durch die externe Migration aus der Türkei nach Vorarlberg kamen, waren der deutschen Sprache und Schrift nicht mächtig und wurden mit Problemen wie etwa bürokratischen Angelegenheiten, der Wohnungs- und Arbeitssuche oder auch der Kindergarten- und Schulplatzsuche für ihre Kinder, sowie mit psychischen und physischen Belastungen konfrontiert. (vgl. Reiser 2009: 345) Solchen Hindernissen wurde zuerst mittels informellen Zusammenkünften begegnet. Erst mit der Verfestigung der Bleibeabsichten wurden auf lokaler Ebenen die verschiedensten Vereine gegründet. Neben der nationalen Herkunft aus der Türkei muss hinsichtlich solcher Vereinsgründungen berücksichtigt werden, dass auch das Weltbild und religiöse Bindungen, die ethnische Identität, regionale beziehungsweise sprachliche Zugehörigkeiten als auch politisch-ideologische Bindungen (vgl. Reiser 2009: 344) zur äußerst heterogenen Vereinslandschaft in Vorarlberg führten.

Im Vorarlberger Kontext schildert DÖRLER ausführlich die Vereinslandschaft. Ihr zufolge gab es 2003 in Vorarlberg bis zu 40 verschiedene türkische Vereine. Dazu vermerkt DÖRLER, dass *„entsprechend dem vielfältigen Hintergrund der Türkei auch die in der Türkei bestehenden Gruppen in Vorarlberg anzutreffen [sind].“* (Dörler 2003: 74) Sehr stark vertreten ist in Vorarlberg die Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit in Österreich (türk. *Avusturya Türk Islam Kültür ve Sosyal Yardimlasma Birliği* kurz: ATIB). Alleine für die Islamische Union führt DÖRLER dreizehn verschiedene Standorte in Vorarlberg an, wobei die ersten Gründungen bereits 1978 statt gefunden hatten. (vgl. Dörler 2003: 76) Kennzeichnend für die Islamische Union ist, dass *„diese Gruppe in offiziellem und direktem Zusammenhang mit dem*

⁵⁶ Die Selbstorganisation von Migranten hat in Vorarlberg eine lange Tradition. Die ersten Landsmannschaften, wurden Ende der 1920er Jahre von Migranten aus Oberösterreich und Salzburg gegründet. Der Zweck dieser Landsmannschaft war unter anderem die Pflege der heimatlichen Bräuche und Sitten. (vgl. Thurner 1997: 17)

Präsidium für religiöse Angelegenheiten [DIB] in der Türkei [steht] und als solche den sunnitischen Islam der hanafitischen Rechtsschule [vertritt].“ (Dörler 2003: 75). Weiters nennt DÖRLER den Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ), die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG – auch Nationale Sicht genannt), die Föderation der türkisch-demokratischen Idealistenvereine in Europa e.V. die auch als Ülkücüler bekannt sind, die Nurcu-Bewegung und eben die Aleviten. Die einzelnen Vereine unterscheiden sich mitunter stark in ihrer inhaltlichen Zielsetzung und religiösen Auslegung. Teilweise vertreten diese Gruppierungen extrem-sunnitische, extrem-nationalistische Ansichten⁵⁷, was wiederum dazu führt, „dass die Beziehungen untereinander relativ gespannt sind.“ (Dörler 2003: 75).

Das alevitische Kulturzentrum Vorarlberg (türk. *Vorarlberg Alevi Kültür Merkezi*, kurz: VAKM), wurde nun 1991 gegründet. Stimuliert wurde die Idee der Gründung des Vereins durch die gesamtgesellschaftliche Entwicklung in der Türkei und der daraus resultierenden Entstehung des alevitischen Vereinwesens in Europa, vor allem in Deutschland und Österreich. REISER betont dabei zwei Aspekte der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung im Herkunftsland, die zu Gründungen von alevitischen Vereinen in Europa führten. „*Einerseits die bereits erwähnte Siedlungspolitik, die zu weitreichender Binnen- und externer Migration führte, andererseits das Verbot sich als Alevi zu bekennen, haben bei zahlreichen Aleviten dazu geführt, die Stellung des Alevilik von Europa aus zu verbessern.*“ (Reiser 1997: 139) Ein weiterer Grund, der mir gegenüber oft erwähnt wurde ist, dass sich die Aleviten in Vorarlberg nach außen hin präsentieren wollten. Die Präsentation in der Öffentlichkeit erscheint als ein vorrangiges Ziel des VAKM, da erstens das Wissen um das Alevitum in der Vorarlberger Wahrnehmung sehr gering ist und zweitens die generell heterogene Vereinslandschaft in Vorarlberg zum überwiegenden Teil von türkisch-sunnitischen Vereinen dominiert wird.

Obwohl das alevitische Kulturzentrum in Vorarlberg offiziell 1991 gegründet wurde, darf dies nicht darüber hinweg täuschen, dass sich Aleviten bereits vor dem Jahr 1991 in

⁵⁷ Genaue Details zu den jeweiligen Gruppierungen in Vorarlberg bei DÖRLER 2003. (vgl. Dörler 2003: 75 – 87).

Vorarlberg organisiert haben. Dies nicht explizit im Namen des Alevitums, sondern als links orientierte, kurdische und türkische Arbeitervereine. Reichlich Information zur „*kurdischen und türkischen Linken in der Heimat und Migration*“ liefert die Dissertation von VIEHBÖCK. Sie recherchierte bereits 1990 hauptsächlich in Tirol, dennoch zeigte sie aber Verbindungen der Tiroler Vereine zu den damals existierenden Dachverbänden und verschiedenen Vereinen in Vorarlberg auf. Die Entstehung dieser Arbeitervereine, basierte auf der Reorganisation von Migranten aus der Türkei in Österreich beziehungsweise Vorarlberg. Bereits in der Türkei war aber „*die kurdische und türkisch Linke [...] in sich uneins und zersplittert.*“ (Viehböck 1990: 806) Diese fehlende Zusammenarbeit wies VIEHBÖCK auch in der europäischen Diaspora, anhand der unzähligen Abspaltungen und Aufspaltungen nach. Dennoch kam großer Elan zur Reorganisation vor allem aus dem Umfeld der Revolutionären Jugend (türk. *Devrimci Gençlik*) und dem Revolutionären Weg (türk. *Devrimci Yol*).

Es entstand ab Mitte der 1970er Jahre in Europa durch Sympathisanten von Dev Genç und Dev Yol eine Schwesterorganisation mit dem Namen „Revolutionäre Arbeiter“ (türk. *Devrimci İşçi*). (vgl. Viehböck 1990: 810) Devrimci İşçi firmierte in Österreich unter dem Namen „Bund der türkischen Arbeiter“⁵⁸. VIEHBÖCK beschrieb den „Bund der türkischen Arbeiter“ als „*größten und wichtigsten Verein innerhalb der kurdisch-türkischen Linken [...]*“ (Viehböck 1990: 637), der durch einen Dachverband österreichweit organisiert war und auch in Vorarlberg eine Niederlassung unterhielt. (vgl. Viehböck 1990: 639) Gegründet wurde der „Bund türkischer Arbeiter“ im Jahr 1978, doch bereits 1982/83 kam es zu einer Abspaltung und der Gründung des „Vereins für österreichisch-türkische Freundschaft“⁵⁹. Dieser stand der politischen Linie des „Bund türkischer Arbeiter“ eher kritisch gegenüber und sah sich mehr der türkischen Sozialdemokratie verpflichtet. Auch der „Verein für österreichisch-türkische Freundschaft“ organisierte sich durch einen Dachverband, zu welchem wiederum auch ein Verein in Bregenz zu zählen war. (vgl. Viehböck 1990: 597) Als weitere Aufspaltung der türkischen und kurdischen Linken in Österreich führte VIEHBÖCK die

⁵⁸ Details zum „Bund türkischer Arbeiter“ siehe Viehböck 1990: 637 – 670;

⁵⁹ Details zum „Verein für österreichisch-türkische Freundschaft“ siehe Viehböck 1990: 595 – 606;

„Föderation der Arbeiter und Jugendlichen aus der Türkei in Österreich“⁶⁰ (türk. *Avusturya Türkiyeli İşçi ve Gençlik Federasyonu* kurz: ATIGF) an. (vgl. Viehböck 1990: 607) Gegründet wurde ATIGF im Jahr 1980. Auch ATIGF wurde durch einen österreichweit agierenden Dachverband organisiert, dem auch ein Verein in Vorarlberg zuzurechnen war. Neben dem Dachverband konnte im Jahr 1986 die Gründung einer Konföderation (türk. *Avrupa Türkiyeli İşçiler Konfederasyonu* kurz: ATIK) realisiert werden, die in ganz Europa tätig war. (vgl. Viehböck 1990: 609) Resümierend hielt VIEHBÖCK 1990 fest, dass *„alle Vereine [...] mehr oder weniger 'Familienunternehmen' [sind], setzen sich aus kurdischen Familien aus einer bestimmten Region in der Osttürkei [...] zusammen. Und fast alle diese Familienmitglieder gehören der alevitischen Religionsgemeinschaft an.“* (Viehböck 1990: 809)

Alevitische Selbstorganisation hat, wie dargestellt, eine lange Tradition in Vorarlberg. Welche Formen der alevitischen Selbstorganisation sind nun heute in Vorarlberg aufzufinden? Welche Strukturen sind präsent?

6.2. Alevitisch-segmentäre Vereinslandschaft in Vorarlberg

Generell werden Gruppen von Migranten aus der selben Herkunftsgesellschaft, die sich im Zielland der Migration organisieren, dabei gemeinsame soziale Beziehungen pflegen und aufrechterhalten, sowie eine gemeinsame Identifikation teilen und aufgrund derselben Interessen auch Projekte durchführen, als Community verstanden. (vgl. Reiser 2009: 348) REISER betont dabei aber, *„dass es eine in sich geschlossene und homogenen Community nicht gibt, sondern dass eine solche aus unterschiedlichen Gruppen besteht.“* (Reiser 2009: 348) Aufgrund der nationalen Herkunft aus der Türkei muss die türkische Community im religiösen Kontext segmentiert gesehen werden. Ein Segment stellt die türkisch-sunnitische Community dar, die in sich selbst weiter segmentiert ist. Ein weiteres Segment ist die türkisch-alevitische Community. Auch die türkisch-alevitische Community in Vorarlberg ist keineswegs eine homogene

⁶⁰ Details zur „Föderation der Arbeiter und Jugendlichen aus der Türkei in Österreich“ siehe Viehböck 1990: 607 – 624;

Community. Auf vereinsrechtlicher Ebene lassen sich mindestens zwei unterschiedliche Segmente erkennen. Es entstand neben dem VAKM im Jahr 2000, „*bedingt durch interne Entwicklungen [...] ein zweiter Verein von Aleviten.*“ (Dörler 2003: 87) Dieser zweite Verein⁶¹ ist das alevitische Cem - Kulturzentrum in Vorarlberg (türk. *Vorarlberg Alevi Cem Kültür Merkezi* kurz: *VACKM*) und hat seinen Sitz in Lauterach.

Der Prozess der Fission der zwei Vereine entspringt dabei dem Kontext des gesamtgesellschaftlichen, religiös-politischen Diskurses in der Türkei. Dieser religiös-politische Diskurs äußert sich in der Haltung beider Vereine gegenüber dem im Jahr 1924 gegründeten Präsidium für religiöse Angelegenheiten (türk. *Diyanet İşleri Başkanlığı*, kurz: *DİB*) in der Türkei und dem damit verbundenen Prinzip des Laizismus. SÖKEFELD erläutert zu dieser Thematik, dass „*[d]er türkische Laizismus keineswegs die Trennung von Religion und Staat und das Recht auf freie Religionsausübung [impliziert]. Laizismus bedeutet in der Türkei im Gegenteil, dass die Religion vom Staat durch die 1924 geschaffene Religionsbehörde [...] kontrolliert wird.*“ (Sökefeld 2008a: 13). Die Religionsbehörde, das *DİB*, als ausführendes Organ des Staates, bestimmt die Rahmenbedingungen und Inhalte der Religionsausübung in der Türkei. Dabei fokussiert sich das *DİB* in erster Linie auf den sunnitischen Islam der hanafitischen Rechtsschule. Andere Formen religiöser Betätigung werden sanktioniert. (vgl. Sökefeld 2008a: 13) Durch die rezente Forderung nach Anerkennung des Alevitums in der Türkei entwickelten sich zwei Positionen in Bezug auf das *DİB*. KEHL-BODROGI erwähnt dazu, dass „*Vertreter einer staatsnahen Position [...] das Diyanet dahingehend reformiert wissen [möchten], dass es den religiösen Belangen der Aleviten in gleicher Weise wie denen der Sunniten Rechnung trägt. [...] Demgegenüber sprechen sich Vertreter der zweiten Position für die gänzliche Auflösung des Diyanet aus.*“ (Kehl-Bodrogi 2006 : 4).

In ähnlicher Weise beschreibt DRESSLER den religiös-politischen Diskurs. Er typisiert aber insgesamt vier Teildiskurse. Diese sind der „*türkisch-nationale staatsloyale Diskurs*“, der „*sozialrevolutionäre staatskritische Diskurs*“ der „*kurdisch-*

⁶¹ Meine Informationen über das alevitische Cem – Kulturzentrum basieren rein auf Informationen aus dem Internet sowie der Korrespondenz mit Dr. Kurt Greussing.

nationalistische staatsfeindliche Diskurs“ und der *„religiös-traditionelle Diskurs“*. (vgl. Dressler 2002: 177) Das alevitische Kulturzentrum in Vorarlberg, steht dem religiös-traditionellen Diskurs nahe. Der zweite Verein, das alevitische Cem – Kulturzentrum in Vorarlberg vertritt die staatsloyale Position⁶².

6.2.1. Strukturen des alevitischen Kulturzentrums in Vorarlberg

REISER, der sich intensiv mit der türkisch-alevitischen Community in Österreich beschäftigt hat, sieht *„die alevitischen Communities in Österreich als 'ethnic associations' [...] die sich durch das Vorhandensein eines Organisationsapparates auszeichnen, mit dem sie gemeinsame Interessen durchzusetzen beabsichtigen [...]“* (Reiser 1997: 130)

6.2.1.1 Intern-regionale Vereinstrukturen

Der Organisationsapparat des alevitischen Kulturzentrums in Vorarlberg zeichnet sich durch eine hochgradige Professionalisierung aus. So setzt sich der Organisationsapparat, die internen Strukturen des VAKM, aus einem Vereinsvorstand, sowie einem Jugendbeirat zusammen. Der Vorstand besteht aus insgesamt neun Personen beziehungsweise Ämtern⁶³. Das Amt des Obmanns (türk. *Başkan*) wird aktuell von einer Obfrau besetzt. Im VAKM sind gegenwärtig noch zwei weitere Frauen im Vorstand des Vereins engagiert. Betonte VIEHBÖCK noch, dass die von ihr kontaktierten Vereine Familienunternehmungen seien (vgl. Viehböck 1990: 809), so ist heute eine Funktionsspezialisierung innerhalb des VAKM festzustellen. Die Verantwortlichen im Vorstand führen die Koordination der Vereinsaktivität und die administrative Leitung des Vereins durch, während Andere rein als Vereinsmitglieder zu sehen sind. Eine weitere Funktionsspezialisierung ist hinsichtlich der religiösen Praxis durch die Dedes festzustellen. Neben dem Vereinsvorstand ist auch ein

⁶² Zu den Auswirkungen der unterschiedlichen Haltungen in Österreich beziehungsweise Vorarlberg siehe Kapitel 6.2.4.1

⁶³ Zu den weiteren Ämtern neben der Obfrau zählen beispielsweise der Obmannstellvertreter, der Kassier, der Kassenprüfer und Kassenprüferstellvertreter, ein Frauensprecher, ein Kultursprecher usw.

Jugendbeirat im VAKM vorhanden. Dieser Jugendbeirat besteht aus insgesamt zehn Ämtern. In diesem Jugendbeirat sind aktuell fünf Jugendliche beziehungsweise junge erwachsene Frauen involviert. Sechs meiner acht Interviewpartner sind in diesem Jugendbeirat aktiv. Beide internen Strukturen werden alle zwei Jahre durch die Mitglieder neu gewählt.

6.2.1.2 Nationale und transnationale Strukturen

Neben diesen internen Vereinsstrukturen, müssen auch die nationalen und transnationalen Strukturen berücksichtigt werden. Das VAKM ist Mitglied der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich (türk. *Avusturya Alevi Birlikleri Federasyonu*, kurz: AABF). Die Gründung der AABF fand 1991 statt. Die AABF ist der Dachverband der in Österreich tätigen alevitischen Kulturvereine und hat seinen Sitz in Wien. Als Dachverband vereint sie damit österreichweit insgesamt dreizehn Vereine⁶⁴. Neben der nationalen Vernetzung betont die AABF auch ihre internationalen Verbindungen. So wird die AABF durch Gesandte auch in der alevitischen Union Europa vertreten⁶⁵. Der Vorsitzende der AABF, Mehmet Ali Çankaya, ist zugleich der stellvertretende Vorsitzende der alevitischen Union Europa⁶⁶. Als eine Aufgabe sieht

⁶⁴ Neben den einzelnen Vereinen in Vorarlberg, Tirol, Oberösterreich, Niederösterreich und Wien weist die offizielle Homepage der AABF noch den Bund der alevitischen Jugendlichen in Österreich, den Bund der alevitischen Frauen in Österreich, den Beerdigungsfond der alevitischen Gemeinden in Österreich und YOL - TV Österreich als Mitglied aus. (vgl. URL 12: Homepage der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich)

⁶⁵ Sökefeld schildert die Geschichte der europäischen Vernetzung folgendermaßen: Bereits im Jahr 1990 formierte sich die *Alevi Cemaatları Federasyonu* (ACF), bei der bereits ein österreichischer Verein Mitglied war. Die ACF wurde kurz darauf in die *Alevi Birlikleri Federasyonu* (ABF) umbenannt. Nach dem Massaker in Sivas boomten die Vereinsgründungen in Europa. Die ABF änderte 1994 ihren Namen in *Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu* (AABF). Ab 2002 formierte sich daraus die *Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu* (AABK), die auch als alevitische Union Europas bezeichnet wird. (vgl. Sökefeld 2007a: 176 – 177)

⁶⁶ vgl. URL 12: Homepage der Föderation der Aleviten-Gemeinden in Österreich

die *AABF* gemäß ihren Statuten nun die Erhaltung der alevitisch-bektaschitischen Kultur.⁶⁷

6.2.2. Mitglieder des alevitischen Kulturzentrum in Vorarlberg

In der Dissertation von VIEHBÖCK machte diese darauf aufmerksam, dass die Mitglieder der von ihr besuchten Vereine, jeweils aus einer bestimmten Region in der Osttürkei kämen. (vgl. Viehböck 1990: 809) Jedoch lassen sich die Mitglieder des alevitischen Kulturzentrums nicht auf eine bestimmte Region der Türkei festlegen. „Jetzt ist da [im Verein M.M.] alles kunterbunt gemischt, von überall her kann man sagen.“ (G 294) So kommen die Familien der Interviewpartner aus den Provinzen Aydın, Bayburt, Erzincan, Kahramanmaraş, Sivas und Yozgat. Fragte ich nach der Herkunft der Mitglieder, wurde of Hacı Bektaş Veli zitiert. Dieser sagte: „*Betrachte alle 72 Völker gleich!*“ Das alevitische Kulturzentrum betont, dass keine ethnischen Unterschiede gemacht werden. So sind sowohl türkische als auch kurdische Aleviten⁶⁸ im Verein zu finden. In sprachlicher Hinsicht sind unter den kurdischen Aleviten sowohl kurmandschi als auch zazaki Sprecher zu finden. Insgesamt sind laut Auskunft des Vereines etwa 110 Familien Mitglied im Verein. Dies sind geschätzte 250 bis 300 Personen, davon sind zirka 100 Jugendliche und junge Erwachsene.

6.2.3. Räumlichkeiten des alevitischen Kulturzentrums in Vorarlberg

Zu Beginn der Vereinsgeschichte im Jahr 1991 hatte das alevitische Kulturzentrum Vorarlberg keinen konstanten Vereinssitz. Im Lauf der Zeit verlagerte sich der Vereinssitz von Lustenau über Dornbirn nach Hard. Bei den verschiedenen Vereinslokalen stand man immer in einem Mietverhältnis mit schlechten Bedingungen. Die Räumlichkeiten wurden von meinen Interviewpartnern als „*kleine Räume mit Küche und WC*“ oder als „*riesige Garage, ein ganz kühler Raum*“ beschrieben. Die Verantwortlichen des Vereins begannen mit einer Immobiliensuche. Fündig wurden sie

⁶⁷ vgl. URL 12: Homepage der Föderation der Aleviten-Gemeinden in Österreich

⁶⁸ Nach Aussagen von langjährigen Vereinsmitgliedern sind keine arabischen oder syrischen Aleviten im Verein.

in Weiler, im Vorarlberger Rheintal. Im Jahr 2009 konnte der Kauf eines Gebäudes realisiert werden. Der Kauf des Gebäudes bedeutete für den Verein einen Aufschwung hinsichtlich der Anzahl an Mitgliedern.

„Ja, es ist einfach fein, hier einen großen Verein zu haben. Durch diesen Verein haben wir geboomt. Wir sind von 100 auf über 300 Mitglieder gesprungen. Finanziell wurden wir stärker.“ (A 276 – 278)

Viele Vereinsmitglieder nahmen, bevor der Kauf des Vereinsgebäudes verwirklicht wurde, für einen Vereinsbesuch in Lustenau, Dornbirn oder Hard lange Anfahrtswege auf sich. Das neue Vereinsgebäude liegt geographisch nun sehr zentral und ist mit einem Auto leicht zu erreichen. Der Eingangsbereich des zweistöckig gebauten Gebäudes ist äußerst geräumig und einladend gestaltet. Im Erdgeschoss befindet sich ein großer Eingangsraum. Begrenzt wird der Eingangsraum durch einen kleinen Ausschankbereich. Hier wird türkischer Tee serviert und neben alkoholischen und antialkoholischen Getränke sind auch kleine Mahlzeiten erhältlich. Ergänzt wird die Ausschank durch eine Küche. Daneben befinden sich die Toilettenanlagen. An den Eingangsraum grenzt der noch größere Veranstaltungssaal. Die Front des Veranstaltungssaals ist gegenüber dem Rest des Saals ein wenig erhöht. Vor allem bei den Podiumsdiskussionen, die vom alevitischen Kulturzentrum Vorarlberg veranstaltet werden, können die Diskussionsteilnehmer gut wahrgenommen werden. Dieser Saal wird aber auch für Semah⁶⁹- oder Saz⁷⁰-Kurse genutzt. Geschmückt ist der Veranstaltungssaal mit Bildern des heiligen Ali und dessen Söhne Hasan und Hüseyin, mit Hacı Bektaş Veli oder Pir Sultan Abdal, dem Logo des Vereins, sowie mit Zitaten und Sprüchen von unterschiedlichen alevitischen Heiligen. Gegenüber des Veranstaltungssaals befinden sich mehrere kleine Räume, die als Kinderzimmer, Frauenraum oder zum geselligen Beisammensein mit Kartenspielen genutzt werden

⁶⁹ Semah ist der rituelle Tanz der Aleviten, der während des Cem-Rituals getanzt wird. Semah wird gemeinsam von Frauen und Männern zu den Klängen der Saz getanzt. Durch die exakte Ausführung der Bewegungen erreicht der Geist besonderer Klarheit. (vgl. URL 7)

⁷⁰ Die Saz ist eine Langhalsleute. Die Saz ist ein wichtiger Bestandteil des Cem-Rituals und unterstützt die religiösen Gesänge und wird auch als ‚Koran mit Saiten bezeichnet‘. (vgl. URL 7)

können. Im Obergeschoss befinden sich ebenfalls mehrere Räume. Eine dieser Räumlichkeiten fungiert als kleiner Ruheraum, mit integrierter kleiner Bibliothek. Die anderen Räume im Obergeschoss dienen als Sitzungszimmer für vereinsinterne Angelegenheiten. Auch diese Räume sind geschmückt mit verschiedenen Bildern, wobei neben einem Portrait von Mustafa Kemal Atatürk auch das Antlitz von Bundespräsident Heinz Fischer zu finden ist.

6.2.4. Funktion und Leistungen des alevitischen Kulturzentrum Vorarlberg

Die ersten Vereine, die von Arbeitszuwanderern gegründet wurden, erfüllten die unterschiedlichsten Funktionen. Der Schwerpunkt war aber auf die Probleme in der europäischen Diaspora zurückzuführen. Mangelnde Sprach- und Schriftkenntnisse, fehlende Informationen über die österreichische Bürokratie, Wohnungssuche und so weiter führten dazu, dass die Leistungen der Verein vor allem auf den Austausch von Informationen, auf Orientierungshilfe in Vorarlberg, auf soziale Hilfeleistung zwischen den Mitgliedern, sowie auf die psychische Entlastung der Mitglieder ausgerichtet waren. (vgl. Reiser 2009: 345) Neben diesen Funktionen, konnte durch die Vereine auch das Bedürfnis nach kultureller und religiöser Praxis erfüllt werden. Viele Aleviten konnten ihre Religion das erste Mal praktizieren, ohne mitunter fatale Konsequenzen befürchten zu müssen. Die negativen Erfahrungen der alevitischen Arbeitszuwanderer, vor allem die nicht Anerkennung des Alevitums in der Türkei, waren der Anlass, das Alevitum in der Vorarlberger Öffentlichkeit bekannt zu machen⁷¹.

Nach zwanzigjähriger Vereinsgeschichte des alevitischen Kulturzentrums haben sich aus den Funktionen des Vereins drei Bereiche herauskristalisiert. Diese drei Bereiche sind der religiös-kulturelle Bereich, der gesellschaftlich-soziale Bereich und der öffentlich-politische Bereich. Zum religiös-kulturellen Bereich zählen das Feiern des Cem-Rituals sowie die Saz- und Semah-Kurse, aber auch Wochenendseminare mit Dedes. In den gesellschaftlich-sozialen Bereich fallen Aktivitäten, die der allgemeinen Unterstützung und Hilfeleistung der Mitglieder dienen. Weiters fallen in diesen Bereich auch Sportveranstaltungen wie Volleyballturniere und Fußballturniere oder auch Musikveranstaltungen, Theaterveranstaltungen und auch Chorveranstaltungen. Der öffentlich-politische Bereich ist gekennzeichnet durch Veranstaltungen, die das Alevitum in der Öffentlichkeit bekannt machen sollen. Dazu zählen die Verteilung der Ashure – Suppen nach der zwölf-tägigen Fastenzeit, aber auch Benefizveranstaltungen, welche beispielsweise Kindern in Afrika zugute kommen. Auch ist der öffentlich-

⁷¹ In mehreren informellen Gesprächen mit verschiedenen, langjährigen Vereinsmitgliedern wurde mir dieses Anliegen geschildert.

politische Bereich durch das nationale Ziel der Anerkennung des Alevitums als eigenständige Bekenntnisgemeinschaft gekennzeichnet. In diesem Bereich wird aber wieder die Logik der Fission der alevitischen Community in Vorarlberg wirksam.

6.2.4.1 Alevitische Wege der Anerkennung

Mit der zunehmenden Professionalisierung der alevitischen Vereine auf regionaler, nationaler und transnationaler Ebene besteht für diese die Möglichkeit, verschiedene Ziele und Strategien umzusetzen. Die Anerkennung des Alevitums ist, wie SÖKEFELD beschreibt, ein Teil einer Strategie, die er als „*institutionelle Integration*“ (Sökefeld 2008a: 27) bezeichnet. Institutionelle Integration kennzeichnet den Aufbau von Beziehungen und Kooperationen zwischen alevitischen Organisationen und verschiedenen Instituten oder Einrichtungen auf zivilgesellschaftlicher, religiöser und staatlicher Ebene. (vgl. Sökefeld 2008a: 27) Umgesetzt wird die institutionelle Integration sowohl im regionalen Kontext durch lokale Vereine, als auch im nationalen Kontext durch die alevitischen Dachverbände. Alevitische Communities in Österreich folgen bei der Umsetzung der Anerkennung als eigenständige Bekenntnisgemeinschaft dem Vorgehen in Deutschland. In Deutschland wurde von der „Föderation der Aleviten-Gemeinden in Deutschland“ zuerst ein Antrag auf Einführung von alevitischem Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen gestellt. Im Zuge dieses Antrages wurde dann ein religionswissenschaftliches Gutachten erstellt. Das Alevitentum wurde darauf hin, als eigenständiges Bekenntnis anerkannt. Durch die Anerkennung der Eigenständigkeit wurde in einem weiteren Schritt, das Alevitum offiziell in den Lehrplan des interreligiösen Religionsunterrichtes in Hamburg aufgenommen (vgl. Sökefeld 2008a: 29-30) Alevitischer Religionsunterricht findet mittlerweile in den acht deutschen Bundesländern Nordrhein-Westfalen, Bayern, Hessen, Baden Württemberg, Berlin, Saarland, Niedersachsen, Rheinland-Pfalz und Hamburg⁷² statt.

Die Entwicklung in Österreich ist noch nicht so weit fortgeschritten. Dabei ist es gerade diese Entwicklung, die zu einer Fission der alevitischen Community beiträgt. Im März

⁷² vgl. URL 13: Alevitische Gemeinde Deutschland e.V.

2009 wurde vom „Kulturverein der Aleviten in Wien“, der zu diesem Zeitpunkt Mitglied der AABF war, ein Antrag auf Erwerb der Rechtspersönlichkeit als staatlich eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft an das Kultusamt gestellt. Eingereicht wurde der Antrag als „Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“. Dieser Antrag wurde aber ohne Wissen der AABF eingereicht. Mit Bescheid des Kultusamts von August 2009 wurde der Antrag aber abgelehnt.⁷³ Auf den Antrag reagierte die AABF schon im April 2009 mit einem separaten Antrag an das Kultusamt. Zum Leidwesen der AABF wurde das Verfahren zur Anerkennung im Oktober 2009 ausgesetzt. Ebenfalls im Oktober 2009, legte wiederum der „Kulturverein der Aleviten in Wien“ Beschwerde gegen den negativen Bescheid des Kultusamts beim Verfassungsgerichtshof ein. Ein Jahr später, im Dezember 2010, erfolgt der Spruch des Verfassungsgerichtshofs gegen die Beschwerde des „Kulturverein der Aleviten in Wien“. Dieser lautete: *„Der Verfassungsgerichtshof hat entschieden, dass die Vorgangsweise der Bundesministerin nicht der Verfassung entspricht. Nirgends in den einschlägigen österreichischen Gesetzen steht, dass es nur eine einzige islamische Religions- bzw. Bekenntnisgemeinschaft geben darf.“*⁷⁴

Noch im gleichen Monat revidierte das Kultusamt seine Entscheidung. Seither besitzt der ehemalige „Kulturverein der Aleviten in Wien“ den Status einer „staatlich eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft“. Aus dem „Kulturverein der Wiener Aleviten“ wurde die „Islamisch – alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“, IAGÖ, (türk. *Avustruya Alevi İslam İnanç Toplumu*). In einer Stellungnahme der AABF wurde im Dezember 2010 mitgeteilt, dass die Genehmigung des Antrages sowohl erfreulich als auch problematisch sei. Es wurde argumentiert, dass der Kulturverein der Aleviten in Wien offizielles Mitglied der AABF sei und als einzelner Verein kann die IAGÖ nicht die Interessen aller Aleviten Österreichs vertreten. Nur die AABF als Bundesdachverband sieht sich als legitimer Vertreter der alevitischen Glaubenslehre und den Aleviten in Österreich. Weiters betont die AABF ihren Standpunkt, dass das Alevitum ein *„eigenständiger und synkretistischer Glaube mit islamischen Wurzeln*

⁷³ vgl. URL 14: Homepage der Islamisch Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich

⁷⁴ vgl. URL 14: Homepage der Islamisch Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich

[...]“⁷⁵ ist und somit nicht als Konfession innerhalb des Islams noch als schiitische Sonderform betrachtet werden darf. Die IAGÖ hingegen sieht das Alevitum als eine islamische Glaubensrichtung.⁷⁶

Mittlerweile ist der Internetpräsenz der „Islamisch – alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ zu entnehmen, dass bereits österreichweit vier Glaubensgemeinden existieren. Neben den Gemeinden in Wien, Niederösterreich, Tirol zählt auch das alevitische Cem – Kulturzentrum in Vorarlberg zur „Islamisch-alevitischen Glaubensgemeinde in Österreich“. Alle Mitglieder der als staatlich eingetragenen, religiösen Bekenntnisgemeinschaft müssen ihre Kinder nicht mehr vom sunnitischen Islamunterricht abmelden. Die Kinder können nach Vorlegen einer Bestätigung an den religiösen Festtagen, wie dem Ashure-Tag, schulfrei bekommen. Ebenfalls wird im Zeugnis der Kinder als Religionsbekenntnis „Alevi“ vermerkt. Weiters gelten die alevitischen Gebetshäuser, die Cemevis, den Kirchen oder Moscheen als gleichgestellt⁷⁷.

Um aber als gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft zu gelten und damit alevitischen Religionsunterricht einzuführen, muss die Bekenntnisgemeinschaft mindesten zehn Jahre bestehen und es müssen mindestens Sechzehntausend Unterschriften, von Individuen, die sich zur alevitischen Religion bekennen und ihren Hauptwohnsitz in Österreich haben, dem Kultusamt vorgelegt werden. Dafür wurde eigens auf der Homepage der „Islamisch-alevitischen Glaubensgemeinden in Österreich“ eine Online-Unterschriftenaktion gestartet.⁷⁸

⁷⁵ vgl. URL 12: Homepage der Föderation der Aleviten Gemeinden in Österreich

⁷⁶ vgl. URL 14: Homepage der Islamisch Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich

⁷⁷ vgl. URL 14: Homepage der Islamisch Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich

⁷⁸ vgl. URL 14: Homepage der Islamisch Alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich

6.3. Manifestationen der persönlichen Identitätsbildung junger erwachsenen Aleviten – Umsetzung der „grammars“

6.3.1. Selbstwahrnehmung junger erwachsener Aleviten in Vorarlberg

„Und so sage ich, dass es keinen so richtigen Vorzeigaleviten gibt. Ich kenne keinen.“ (D 516 – 517)

Diese selbstkritische Meinung weist darauf hin, dass einerseits viele junge erwachsene Aleviten sich sehr mit ihrer Religion auseinandersetzen, andererseits zeigt sich dabei aber vor allem die Auswirkung der neutralen Sozialisation. Wie in Kapitel 4.6.4.3 gezeigt, wurde der Bedeutung des Alevitums innerhalb der Familien, teilweise wenig Stellenwert beigemessen. So sind in Vorarlberg sozialisierte junge erwachsene Aleviten auf der Suche nach Wissen und Antworten im religiösen Kontext. Trotz dieser Situation lassen sich dennoch mehrere Kernpunkte alevitischer Selbstwahrnehmung eruieren.

Die Selbstwahrnehmung junger alevitischer Erwachsener betont das Anders-sein gegenüber dem sunnitischen Islam in einem Negativum. Das bedeutet, dass Aleviten, vor allem Jenes betonen, welches sie im Unterschied zu Sunniten nicht tun. Dazu zählen Elemente der fünf Säulen des Islams, wie kein fünfmaliges Gebet am Tag. In gleichem Atemzug wird betont, dass Aleviten generell sowie für das Gebet nicht in die Moschee gehen. Der Hadsch, die Pilgerfahrt nach Mekka, absolvieren die Aleviten, eben so wenig, wie das Fasten im Monat Ramadan. Dem gegenüber werden die besonderen Charakteristika des Alevitums hervor gehoben. Dabei kommt immer zur Sprache, dass alevitische Frauen kein Kopftuch tragen und überhaupt die Gleichberechtigung der Frauen im Alevitum eine Selbstverständlichkeit sei.

Alevitische Selbstwahrnehmung ist nicht nur mit Elementen der religiösen Ebene zu beschreiben. Als weitere Ebene spielt der ideologisch-politische Bereich eine nicht zu vernachlässigende Rolle. In diesem Bereich pendelt alevitische Selbstwahrnehmung - hierbei soll DRESSLER's Gliederung der alevitischen Teildiskurse als

Orientierungshilfe dienen - zwischen einer türkisch-nationalen staatsloyalen Haltung, einer religiös-traditionellen Haltung sowie einer sozialrevolutionären staatskritischen Haltung. Generell ist das alevitische Kulturzentrum in Vorarlberg als eine Institution im Bereich der religiös-traditionellen Haltung einzuordnen. In den persönlichen Meinungen der interviewten jungen erwachsenen Aleviten gegenüber der Türkei, spiegeln sich aber drei der beschriebenen Teildiskurse wider. Eine kurdisch-nationalistische staatsfeindliche Haltung, wie sie DRESSLER als vierten Teildiskurs beschreibt, konnte bei den von mir konsultierten Interviewpartnern nicht gefunden werden. Die staatskritische Haltung wird aber durch folgendes Zitat gut beschrieben:

„Im Jugendzimmer haben sie eine riesige türkische Fahne aufgehängt. [...] Das hab ich mir dann mal so angeschaut – und ich muss sagen, dass ich mich mit dem osmanischen Reich und Atatürk nicht so gut auskenne – aber was mir mein Hausverstand sagt ist, dass die türkische Fahne uns nicht vertritt. Weil was hat die Türkei für uns getan, außer uns umzubringen und abzufackeln?“ (D 240 – 249)

Neben der religiösen und politischen Ebene alevitischer Selbstwahrnehmung wird eine dritte und letzte Ebene der Selbstwahrnehmung ersichtlich. Dies ist eine Ebene, die vor allem allgemein menschliche Eigenschaften und Tugenden beschreibt. Dabei werden Eigenschaften wie Gewaltlosigkeit, Toleranz, friedvoller und respektvoller Umgang mit anderen Menschen betont. Aufrichtigkeit, Ausgewogenheit, Ausgeglichenheit sind weitere Tugenden, die oft erwähnt werden. Der Bildung wird ein hoher Stellenwert zugeschrieben und die Nächstenliebe gilt allen Interviewpartnern als selbstverständlich.

6.3.2. Türkisch-alevitische „grammar of orientalizing“

Alle „grammars“ sind universell anwendbar. Das bedeutet, dass auch die „grammar of orientalizing“ nicht nur in Zusammenhang mit der negativen Repräsentation des „Orients“ gegenüber Anderen gesehen werden kann. Orientalizing ist auch innerhalb eines nationalstaatlichen Kontextes zu beobachten. BAUMANN führt dazu ein Beispiel aus Deutschland an. Nach der Wiedervereinigung Deutschlands im Jahr 1989 begannen

sowohl die ehemaligen Ostdeutschen, als auch die ehemalige Westdeutschen sich vor allem durch die „grammar of orientalizing“ gegenseitig voneinander abzugrenzen. Die Westdeutschen sahen sich selbst als unternehmungslustig, selbständig und tolerant, aber ebenso als dem Materialismus verfallen und egoistisch. Den Ostdeutschen wurde fehlender Unternehmungsgeist sowie die Abhängigkeit gegenüber dem Staat und Intoleranz angedichtet. (vgl. Baumann/Gingrich 2006: 28) Die Ostdeutschen argumentierten mit einer negativen Spiegelbildvorstellung der Westdeutschen. „*□We□, the people of social values and solidarity against □them□, the materialistic egoists; but also □we□ the somewhat inexperienced provincials, against □them□, the well-travelled cosmopolitans.*“ (Baumann/Gingrich 2006: 28)

Die „grammar of orientalizing“ ist auch innerhalb der türkischen Community in Vorarlberg zu erkennen. Aus den Interviews geht klar hervor, dass junge erwachsene Aleviten in Vorarlberg sich dieses Schematas bedienen und damit Identität/Alterität konstruieren. In dieser Konstruktion werden Mitglieder der türkisch-sunnitischen Community als anders gegenüber den eigenen Mitgliedern der türkisch-alevitischen Community wahrgenommen. Argumentiert wird dabei mit dem Rückgriff die alevitische Religion.

Im Sinn des Orientalizing wird das Alevitum gegenüber dem sunnitischen Islam erhöht. Die eigene Religion wird sehr positiv besetzt. So ist den Interviews zu entnehmen, dass das Alevitum sehr modern ist.

„Ich erkläre immer, dass das Alevitentum eine modernisierte Form des Islams ist. [...] Wir passen uns an die Zeit an, wir passen uns an die sozialen Probleme an und wir leben nicht wie vor zweitausend Jahren.“ (G 179 – 181)

Durch den Rückgriff auf die religiöse Ebene wird die Modernität des Alevitums betont. Weiters betrachten die jungen erwachsenen Aleviten ihre Religion dabei als sehr fortschrittlich und entwicklungsfähig. Dem Muster des orientalizing entsprechend wird auf der religiösen Ebene der sunnitische Islam als sehr restriktiv und rückständig

verortet. Durch das fünfmal am Tag zu vollziehende Gebet werden die sunnitischen Praktiken als Beleg der Einschränkung herangezogen. Als aus der Vergangenheit stammend, werden vor allem die eingeschränkten Rechte der Frau herangezogen.

Neben der Argumentation im religiösen Kontext, werden allgemein menschliche Tugenden wie die Toleranz der Aleviten gegenüber den Anderen als Argument der Erhöhung des Alevitums betont. Oft hörte ich in diesem Kontext:

„Die Toleranz ist bei uns sicher anders als bei den Sunniten. Ich denke, wir sind die toleranteren Menschen, ich sag es einfach mal so frech.“ (A 85 – 86)

Die „grammar of orientalizing“ nach den Ausführungen von Baumann ist nicht einfach nur eine binäre Gegenüberstellung von „wir sind gut“ und „die anderen sind schlecht“ sondern die „grammar“ beinhaltet auch eine spiegelbildliche Umkehrung. Die Umkehrung findet auch hier auf der religiösen Ebene statt. Aufholbedarf besteht, so einige der jungen erwachsenen Aleviten, hinsichtlich der bemerkenswerten Gläubigkeit türkisch-sunnitischer Muslime sowie des guten Zusammenhaltes innerhalb der türkisch-sunnitischen Community. Im Alevitum hingegen könnte der Einsatz für die alevitische Religion selbst, als auch für die Vereinsaktivitäten verbessert werden.

„Bei den Sunniten, das sehe ich sehr positiv, dass sie einen Zusammenhalt haben. Einen riesigen Zusammenhalt.“ (A 384 – 385)

Alle „grammars of identity/alterity“ sind ternäre Prozesse. Jeder Prozess oder Dialog zwischen einem „wir“ und „ihr“ bedingt ein „sie“. BAUMANN verdeutlicht in Bezug auf die Sprachwissenschaften: *„Saying □I love you□ seems the obvious example of a two-party statement. Yet it would be utterly meaningless as a dialogical signal if there were not a third party who is excluded as the un-loved by the speaker of the message.“* (Baumann/Gingrich 2006: 36) Nicht beteiligt an einem Dialog mit jungen erwachsenen Aleviten in Vorarlberg sind fundamentalistische Gruppierungen jeglicher Art. Auch faschistisches Gedankengut wird gemieden.

„Also ein Alevite kann nie faschistisch sein. Das geht nicht. Weil uns hat man oft unterdrückt und wir haben nie etwas gemacht. Wir haben nie in Namen Gottes getötet. So wie man es mit uns gemacht hat.“ (F 114 – 116)

Ebenso als nicht Teil des Dialogs werden kurdisch-nationalistische Ideen betrachtet. Auf dieser politischen Ebene wollen sich die Interviewpartner auch zu Vorstellungen und Ideologien der FPÖ, MHP und der PKK abgrenzen. Diese Abgrenzung wurde mir unter anderem in folgender Weise erklärt:

„Und zum Beispiel, die Kurden möchten ja ihr eigenes Land. Und da gibt es die PKK und so. Hm, wir haben noch nie gesagt, wir wollen jetzt ein eigenes Land. Und bei uns gibt es das nicht.“ (F 117 – 118)

7. Beeinflussung und Förderung der Manifestation der Identitätsbildung von jungen erwachsenen Aleviten in Vorarlberg

Nachdem die Identitätsbildung der interviewten jungen erwachsenen Aleviten in Vorarlberg dargestellt worden ist, möchte ich anhand der drei ausgewählten Themenbereichen - das Alevitum, das alevitische Kulturzentrum Vorarlberg und das Bundesland Vorarlberg - die Bedeutung dieser drei Bereiche für die in Vorarlberg sozialisierten jungen erwachsenen Aleviten beleuchten und deren Einfluss und Förderung auf die Identitätsbildung darstellen

7.1. Bedeutung des Alevitums für junge erwachsene Aleviten

Im ersten Themenfeld wird auf die Bedeutung der alevitischen Religion für die jungen erwachsenen Aleviten hingewiesen. Wies VIEHBÖCK 1990 in ihrer Dissertation noch darauf hin, *„dass innerhalb der alevitischen Gemeinschaft in Innsbruck/Tirol die Religion keine Rolle mehr spielt.“* (Viehböck 1990: 612), so ist heute für die in Vorarlberg sozialisierten Aleviten die Religion von zentraler Bedeutung. So sind viele Interviewpartner stolz, etwas für das Alevitum vollbringen zu können, indem beispielsweise Aufgaben im Verein übernommen werden. Andere wiederum konnten im Rahmen des Religionsunterrichtes an ihren Schulen ein Referat über das Alevitum halten und so ihre Religion den Mitschülern näher bringen. Zusätzlich wird die Internetpräsenz des alevitischen Kulturzentrums durch die Interviewpartner gestaltet und gewartet. Diese sind auch in den Organisationskomitees der Veranstaltungen des Vereins integriert.

Für viele ist aber das Erklären und Beschreiben des Alevitums nicht einfach. Einige sehen das Alevitum nicht als Religion. Für andere wiederum ist es ein Glaubensgedanke oder das Alevitum wird als Lebensphilosophie empfunden. Ebenso ist die Zugehörigkeit zum Islam unter den Interviewpartner umstritten. Was oft als fehlend empfunden wird ist: *„Irgend ein Buch so wie die Bibel oder der Koran.“* (E 432) Generell wird die fehlende Einheitlichkeit der rituellen Praxis kritisiert. In Bezug zum zentralen Element

der rituellen Praxis, dem Cem-Ritual wird bedauert, dass das CEM-Ritual verschieden abläuft.

„Und ich habe das Gefühl, wenn wir beten, dann macht man das mal so und mal so. Jeder Dede macht das irgendwie anders. [...] Die Dedes, die erzählen teilweise so lange und das ist mühsam. Die reden teilweise drei bis vier Stunden und du sitzt da auf den Knien und das ist schon anstrengend.“
(E435 – 442)

Doch manchmal werden auch Gläubige erlebt, die während des Cem-Rituals in Trance fallen. Einige meiner Interviewpartner würden eine solche spirituelle Erfahrung auch gerne einmal machen. Andere wiederum vertraten auch die Meinung, dass die Religionsausübung sowie die Religionsvermittlung vermehrt in das Vereinsgeschehen integriert werden muss.

Im Gespräch mit den jungen erwachsenen Aleviten werden vor allem die positiven Aspekte dieser Religion herauskristallisiert. Im Kontext zu ihrem Umfeld bedeutet für die jungen Erwachsenen „Alevite zu sein“ vor allem Toleranz und Respekt gegenüber „Anders Gläubigen“. Wichtiger erscheint ihnen die Anerkennung und Behandlung als Mensch. *„Im Alevitum, da geht es halt um Nächstenliebe, aber extrem.“* (D 522)

Die Gleichberechtigung, nicht nur unter den Menschen, sondern auch von Mann und Frau ist wichtig. Oft und gerne trifft man sich mit alevitischen Freunden, da diese das gleiche Gedankengut teilen. Dabei wird auch über Symbole im Alevitum, über Kettchen, Ohrringe und Tätowierungen philosophiert. Konsens herrscht bei der Meinung, dass das Tragen des Zülfikar⁷⁹ in Vorarlberg im Gegensatz zur Türkei kein Problem darstelle. Was jedoch öfters vermisst wird, sind Dialoge. Bei Vereinssitzungen wird heftig debattiert. Das Zuhören und Ausreden lassen stellt oft ein Problem unter den Aleviten dar. Weiters, so finden die Interviewpartner, ist es wichtig, dass man Kinder und

⁷⁹ Der Zülfikar stellt das Schwert des Heiligen Ali's dar. Als symbolischer Schmuck wird der Zülfikar als Kettchen, Ohrringen oder auch als Tätowierung getragen, (vgl. Sökefeld 2008: 244)

Jugendliche in das Vereinsleben vermehrt einbezieht, ihnen auch Grenzen aufzeigt und trotzdem das Gefühl vermittelt, jemand zu sein.

7.2. Bedeutung des VAKM für junge erwachsene Aleviten

Das alevitische Kulturzentrum Vorarlberg hat eine große Bedeutung und starken Einfluss auf die Identitätsbildungsprozesse der Interviewpartner.

„Ich kann nicht sagen, dass ich zuerst ungläubig war und dann gläubig wurde. Ich war immer schon gläubig, aber durch den Verein lebe ich jetzt die Kultur mehr. Ich weiß jetzt, wie man es macht. Meine Verhaltensweise ist jetzt ein wenig anders.“ (F 85 – 87)

Einerseits bietet der Verein überhaupt erst die Möglichkeit, die alevitische Religion praktizieren zu können. Andererseits ist zu beobachten, dass teilweise innerhalb der Familien der konsultierten Interviewpartner eine Vereinstradition gepflegt wird, welche die jungen Erwachsenen seit ihrer Kindheit mit dem Alevitum in Kontakt bringt. In Bezug zur Ausübung der Religion ist deutlich zu erkennen, dass die Erfahrung der Migranten in deren Herkunftsland vor allem von Unterdrückung, Verfolgung und Verbergen des Alevitums geprägt ist. Erst mit der Möglichkeit der Mitgliedschaft in einem Verein, wie dem alevitischen Kulturzentrum in Vorarlberg, kann das Alevitum überhaupt erstmals gelebt werden.

„Dann bin ich nach Österreich gekommen und da habe ich mein erstes Vereinserlebnis gehabt. In der Türkei gab es damals nichts, es gab keine Vereine. Der erste Verein in dem ich war, war in Dornbirn. Da haben die Aleviten zum ersten Mal gesagt, das ist jetzt unser Verein.“ (E 159 – 162)

In Bezug zur Vereinstradition innerhalb der Familien der Interviewpartner ist aber festzustellen, dass das Interesse der jungen erwachsenen Aleviten am alevitischen Kulturzentrum Schwankungen unterliegt. Junge erwachsene Aleviten stehen beispielsweise während der Pubertät unter mehrfachem Einfluss. Der Freundeskreis,

schulische und außerschulische Aktivitäten und Pflichten oder anderweitige Aktivitäten bei anderen Vereinen, wie in Fußballvereinen, beeinflussen das Interesse dahingehend, dass das Engagement und der Wissensdurst für die eigene Religion selbst schwinden.

„Es gab eine Zeit, da bin ich fünf oder sechs Jahre nicht mehr in den Verein. [...] Damals am Sonntag als Hauptschüler wollte ich lieber mit den Freunden sein und nicht im Verein. [...] Aber seit zwei Jahren komme ich immer her.“ (E 234 – 251)

„Weil ich dann soviel Fragen hatte und ich vom Verein keine Antworten erhalten habe, hat mich das Ganze dann nicht mehr interessiert. Ich ging auch lange nicht mehr hin, obwohl mein Papa regelmäßig her kam. Und ich glaube, es geht vielen Jugendlichen so. Ich hab dann auch nicht mehr türkisch geredet und ich kam nicht mehr in der Verein, weil ich keinen Halt gefunden habe.“ (D 703 – 708)

Dennoch liegen die Bedeutung und der Einfluss des Vereines für junge erwachsene Aleviten vor allem in der religiösen Wissensvermittlung und auch in den Aktivitäten des alevitischen Kulturzentrums in Vorarlberg. Hinsichtlich der Wissensvermittlung wurde mir oft erklärt, dass die Seminare mit den aus Deutschland angereisten Dede's von immenser Bedeutung für junge erwachsene Aleviten sind. Auch durch die Diskussion mit anderen – in Vorarlberg sozialisierten – Aleviten im alevitischen Kulturzentrum wird das Wissen um die eigene Religion gestärkt.

„Und gelernt habe ich viel durch Gespräche mit Kollegen. Manchmal holt der Verein auch solche Dede's hier her und mit denen haben wir auch viel geredet. Also er hat einfach angefangen zu erzählen und da ist auch viel bei uns hängen geblieben.“ (F 94 – 97)

Zu den Aktivitäten und Veranstaltungen, die das alevitische Kulturzentrum durchführt zählen Sportturniere wie Volleyballturniere oder auch Fußballturniere. Es werden aber auch Sazkurse veranstaltet und der Folklore wird der nötige Raum gegeben (Semah

Tanzen). Zusätzlich werden auch Musikveranstaltungen organisiert und durchgeführt. Oft wurde mir auch mit Stolz geschildert, dass bei einer Veranstaltung über einhundert Jugendliche teilgenommen haben und dass bei Großveranstaltungen, die entsprechend publiziert würden, sogar die Messehalle in Dornbirn gefüllt werde. Trotz des starken Andrangs bei den unterschiedlichen Veranstaltungen wurde darauf hingewiesen, dass bei zirka siebentausend in Vorarlberg lebenden Aleviten nur etwa fünfhundert den Verein wertschätzen und noch weniger Mitglied sind. Man bedauert das mangelnde Interesse an einer Mitgliedschaft.

Vor allem durch den Erwerb des neuen Vereinsgebäudes können jetzt unabhängige Veranstaltungen durchgeführt werden. Eine durchgehend einheitliche Meinung der interviewten jungen erwachsenen Aleviten ist, dass mit dem Kauf der Immobilie – für den auch Geld gesammelt wurde und welcher von Seiten der ATIB „*belächelt*“ wurde – jetzt unbedingt die Öffentlichkeitsarbeit forciert werden müsse, um somit die Aleviten auch in Vorarlberg verstärkt bekannt zu machen. In Vorarlberg besteht Aufklärungsbedarf, der eben durch die Öffentlichkeitsarbeit, als auch durch Kontaktaufnahme der Vereinsspitze zur Vorarlberger Landesregierung geschieht.

7.3. Bedeutung des Bundesland Vorarlberg für junge erwachsene Aleviten

Das dritte Themenfeld, das Bundesland Vorarlberg, wird von den Interviewpartnern als Heimat betrachtet. Es gibt, bis auf eine Ausnahme, keine Rückkehrvorstellungen. Die Verneinung der Rückkehrvorstellungen wird durchwegs mit den immer noch schlechten gesamtgesellschaftlichen Bedingungen und den vielen Gegensätzen zum Leben in der Türkei begründet. In Vorarlberg hingegen wurden die meisten der Interviewpartner geboren. Hier leben die bildungserfolgreichen, jungen erwachsenen Aleviten und versuchen dabei in der Welt der Erwachsenen ihren Platz zu finden. In der Arbeits- und Alltagswelt stehen die jungen erwachsenen Aleviten in Kontakt sowohl zu anderen türkischen Migranten als auch zur römisch-katholischen Bevölkerung. In Vorarlberg stellt es nach Meinung aller Interviewpartner kein Problem dar, sich als Alevite zu outen. In der Türkei hingegen, so der Kanon der Interviewpartner, ist dies nicht überall möglich.

„In der Provinz Bayburt, das sind ziemliche Faschisten, oder wie soll ich sagen, die sind alle rechtsradikal. [...] Da haben wir nur eine einzige Frau gesehen und die war verschleiert. [...] Und da ist schon noch Angst da, kann ich sagen, dass ich Alevitin bin oder kann ich es nicht sagen. Hier in Vorarlberg da kann ich es sagen, ich bin Alevitin.“ (D 200 – 211)

In Bezug auf Vorarlberg meinen einige Interviewpartner, dass – obwohl in Vorarlberg viele FPÖ-Wähler leben – noch nie etwas passiert sei. Kleine Probleme gab es in der Hauptschule als Türke, jedoch nicht als Alevite. Das größte Problem ist nach Meinung der Interviewten dass die meisten Vorarlberger noch nicht wissen, was ein Alevite ist.

Der Großteil der interviewten, jungen erwachsenen Aleviten möchte auf der nationalen und internationalen Ebene respektiert werden, sich sowohl beruflich, als auch schulisch weiterbilden und hofft, eines nicht allzu fernen Tages gesellschaftlich, aber auch auf Staatsebene als Religion anerkannt zu werden.

8. Schlussbemerkung

Bis in das 19. Jahrhundert war die Geschichte Vorarlbergs durch die Emigration der ortsansässigen Bevölkerung geprägt. Mit zunehmendem Industrialisierungsgrad der Vorarlberger Wirtschaft fand eine entgegengesetzte Entwicklung statt. Vorarlberg entwickelte sich zu einem klassischen Zielland der Arbeitszuwanderung. Ab den 1960er Jahren wurde die Arbeitszuwanderung von türkischen Staatsbürgern durch die österreichische Politik forciert. Das angestrebte Rotationsprinzip der Arbeitskräfte, welches eine kurze Aufenthaltsdauer mit anschließender Rückkehr vorsah, konnte jedoch nicht verwirklicht werden. Viele der damaligen Arbeitszuwanderer sind geblieben und wurden österreichische Staatsbürger. Durch die Zuwanderung kamen nicht nur türkisch-sunnitische Migranten, sondern auch türkisch-alevitische Migranten.

Die Geschichte der alevitischen Religion durchlief in der Türkei sowohl vor als auch nach der Zeit Atatürks dramatische Phasen. Unter osmanischer Herrschaft wurden Aleviten aufgrund religiöser Rechtsgutachten verfolgt. Mit dem Auftreten Atatürks begann eine Phase des alevitischen Engagements für die Republik, welches aber nach dem Tod Atatürks gänzlich erlosch. Wieder verschlimmerte sich die Situation für die Aleviten in der Türkei. Dabei litt die alevitische Glaubensgemeinschaft unter der politischen Situation, den schlechten ökonomischen Bedingungen und dem religiös-gesellschaftlichen Druck der mehrheitlich sunnitisch-hanafitischen Bevölkerung. Aleviten waren gezwungen, ihre religiöse Identität im Verborgenen zu leben. Für viele Aleviten bot eine Emigration nach Europa die Möglichkeit, dem unwürdigen Leben in der Türkei zu entkommen.

Mit der Immigration nach Österreich entstand die türkische Community in Vorarlberg. Da die Zuwanderer aber die unterschiedlichsten Weltbilder, religiösen Vorstellungen und politischen Ideologien mit sich brachten, darf die türkische Community in Vorarlberg keineswegs als homogene Einheit betrachtet werden. Es muss betont werden, dass die türkische Community sich grob in die türkisch-sunnitische Community und die türkisch-alevitische Community segmentieren lässt. Sowohl die türkisch-sunnitische Community als auch die türkisch-alevitische Community sind in sich selbst

wiederum segmentiert. Als vereinendes Element, welches die türkisch-alevitische Community als grundsätzlich anders gegenüber der türkisch-sunnitischen Community abgrenzt, lässt sich „das nicht Praktizieren der fünf Säulen des Islams“ identifizieren. Einstimmig wird erklärt, dass Aleviten kein fünfmaliges Gebet am Tag praktizieren, dass das Alevitum keine Moscheen als Gebetsstätten kennt, dass im Monat Ramadan nicht gefastet wird, dass keine Pilgerfahrt nach Mekka durchgeführt wird, dass die alevitischen Frauen kein Kopftuch tragen und im Alevitum kein Schweinefleischtabu existiert. Im Kontext der vereinsrechtlichen Organisation segmentiert sich jedoch die türkisch-alevitische Community in mindestens zwei Segmente. Die Fission der türkisch-alevitischen Community entspringt dabei dem Kontext des gesamtgesellschaftlichen, religiös-politischen Diskurses in der Türkei.

In Bezug zu den in Vorarlberg sozialisierten jungen erwachsenen Aleviten kann festgestellt werden, dass diese mit einer doppelten Fremdwahrnehmung konfrontiert sind. Einerseits werden sie als Kinder der türkischen Zuwanderer von der einheimischen Bevölkerung als die Anderen wahrgenommen und mit negativen Zuschreibungen versehen. Andererseits werden sie von türkisch-sunnitischen Zuwanderern ebenfalls als die Anderen wahrgenommen. Um diesem Dilemma entgegen treten zu können ist es wichtig, seine eigene Wahrnehmung fundiert darlegen zu können. Da in den Familien, der primären Sozialisationsinstanz, das Alevitum teilweise nicht an die Nachkommen vermittelt wurde, ist ein Verein wie das alevitische Kulturzentrum von immenser Bedeutung, um das Wissen der eigenen Religion zu erhalten. So sind die vom alevitischen Kulturzentrum veranstalteten Seminare mit den eigenen religiösen Spezialisten, den Dedes, eine bedeutende Möglichkeit, ihre Mitglieder mit fachgerechten Informationen über die alevitische Religion zu versorgen. Zusätzlich sind auch die im alevitischen Kulturzentrum angebotenen Folklorekurse wie Semah-Tanz oder Saz-spielen wichtig, um das Alevitum in seiner Vielfalt zu erhalten.

Als primäre „grammar of identity/alterity“ unter den jungen erwachsenen Aleviten konnte die „grammar of orientalizing“ identifiziert werden. Die alevitische Religion wird gegenüber dem sunnitisch-hanafitischen Islam erhöht. Das Alevitum wird als moderne Religion verstanden. In der spiegelbildlichen Umkehrung werden vor allem

die Gläubigkeit der Sunniten, sowie deren Zusammenhalt erwähnt. An dem ternären Prozess nicht beteiligt sind fundamentalistische Gruppierungen jeder Art sowie politisch-ideologische Strömungen die die FPÖ, MHP und auch der PKK.

9. Anhang

9.1. Literaturverzeichnis

AĞUIÇENOĞLU, Hüseyin (2005): *Das alevitische Dede-Amt*. In: LANGER, Robert; MOTIKA, Raoul; URSINUS Michael (Hg.): *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. S. 133 – 145. Europäischer Verlag der Wissenschaften. Frankfurt am Main.

ANDREWS, Peter Alford (Hg.) (1989): *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Dr. Ludwig Reichert Verlag. Wiesbaden

APPADURAI, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

ARMBRUSTER, Heidi (2009): *Anthropologische Ansätze zu Migration*. In: SIX-HOHENBALKEN, Maria; TOSIC, Jelena (Hg.) (2009): *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. S.52 - 69. Facultas Verlags- und Buchhandels AG. Wien.

BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan (Hg.) (2002): *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. Routledge. London and New York.

BARNAY, Markus (1988): *Die Erfindung des Vorarlbergers. Ethnizitätsbildung und Landesbewußtsein im 19. Und 20. Jahrhundert*. Vorarlberger Autoren Gesellschaft. Bregenz.

BARTH, Fredrik (1998): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Waveland Press. Long Grove, Illinois.

BARTH, Fredrik (1998): *Introduction*. In: BARTH, Fredrik (1998): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. S. 9 – 38. Waveland Press. Long Grove, Illinois.

BAUBÖCK, Rainer (Hg.) (1988): *...und raus bist du! Ethnische Minderheiten in der Politik*. Verlag für Gesellschaftskritik. Wien.

BAUMANN, Gerd (2006): *Grammars of Identity/Alterity: A structural approach*. In: BAUMANN, Gerd; GINGRICH Andre (Hg.) (2006): *Grammars of Identity/Alterity: A structural approach*. S. 18 – 50. Berghahn Books. New York, Oxford.

BAUMANN, Gerd; GINGRICH Andre (Hg.) (2006): *Grammars of Identity/Alterity: A structural approach*. Berghahn Books. New York, Oxford.

BAUMANN, Gerd; GINGRICH, Andre (2006a): *Foreword*. In: BAUMANN, Gerd; GINGRICH Andre (Hg.) (2006): *Grammars of identity/alterity: A structural approach*. S. IX – XIV- Berghahn Books. New York, Oxford.

BEER, Bettina (Hg.) (2003): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Dietrich Reimer Verlag GmbH. Berlin.

BOEREE, C. George (2006): *Personality Theories. [dt.] Persönlichkeitstheorien. Erik Erikson [1902 – 1994]*. Übers. von WIESER D., 2006. Shippensburg University. [online] Verfügbar unter: http://www.social-psychology.de/do/PT_erikson.pdf [25.08.2011]

BRUINESSEN van, Martin (1996): *Kurds, Turks and the Alevi revival in Turkey*. Longer version of the article first published in Middle East Report, No. 200. [online] Verfügbar unter: http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Alevi_revival.htm [25.08.2011]

BURMEISTER, Karl Heinz (1998): *Geschichte Vorarlbergs – Ein Überblick*. Verlag für Geschichte und Politik Wien. R. Oldenbourg Verlag München.

BURTSCHER, Simon (2007): *Etablierungsprozesse von Außenseitern migrantischer Herkunft in Vorarlberg*. Dissertation. Universität Innsbruck.

CLEMENS, Christine (Hg.) (2007): *Die Türkei und Europa*. LIT Verlag. Münster.

COMAROFF, John L.; COMAROFF, Jean (2011): *Ethnizität*. In: KREFF, Fernand; KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre (Hg.) (2011): *Lexikon der Globalisierung*. S. 68 - 71. Transcript Verlag. Bielefeld.

CORNELL, Erik (1996): *On Bektashism in bosnia*. In: OLSSON, Tord; ÖZDALGA, Elisabeth; RAUDVERE, Catharina (Hg.) (1996): *Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives*. S. 9 – 13. Swedish Research Institute. Istanbul.

DARIEVA, Tsypylma (2007): *Migrationsforschung in der Ethnologie*. In: SCHMIDT-LAUBER, Brigitta (Hg.) (2007): *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. S. 69 – 93. Dietrich Reimer Verlag. Berlin.

DÖRLER, Elisabeth (2003): *Verständigung leben und lernen am Beispiel von türkischen Muslimen und Vorarlberger Christen. Die Herausforderung der türkischen Muslime an die katholische Erwachsenenbildung in Vorarlberg*. Die Quelle-Verlag. Feldkirch.

DRESSLER, Markus (1996): *Vom Ulu Önder zum Mehdi – Zur Darstellung Mustafa Kemals in den alevitischen Zeitschriften Cem und Nefes*. Pera-Blätter, Heft 7. Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Istanbul.

DRESSLER, Markus (1999): *Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich*. Ergon Verlag. Würzburg.

DRESSLER, Markus (2002): *Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen*. Ergon Verlag. Würzburg.

ELGER, Ralf (2004): *Islam*. Fischer Verlag. Frankfurt am Main.

ELWERT, Georg (1997): *Switching of We-group identities. The Alevis as a case among many others*. In: KEHL-BODROGI, Krisztina (Hg.) (1997): *Syncretistic religious communities in the near East. Collected papers of the international Symposium „Alevism in Turkey and compatible syncretistic religious communities in the near East in the past and present.“* S. 65 – 86. Leiden.

ERIKSEN, Thomas Hylland (2001): *Small Places, Large Issues – An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. Pluto Press. London, Sterling.

ERIKSEN, Thomas Hylland (2011): *Ethnozentrismus*. In: KREFF, Fernand; KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre (Hg.) (2011): *Lexikon der Globalisierung*. S. 72 - 75. Transcript Verlag. Bielefeld.

ERIKSON, Erik H. (1966): *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan (1940): *The Nuer. A Description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*. Oxford University Press. New York, London.

FASSMANN, Heinz; STACHER, Irene (Hg.) (2003): *Österreichischer Migrations- und Integrationsbericht. Demographische Entwicklungen – sozioökonomische Strukturen – rechtliche Rahmenbedingungen*. Drava Verlag. Klagenfurt/Celovec

FASSMANN, Heinz; STACHER, Irene; STRASSER, Elisabeth (2003): *Einleitung: Zweck des Berichts, zentrale Begriffe und inhaltliche Gliederung*. In: FASSMANN, Heinz; STACHER, Irene (Hg.) (2003): *Österreichischer Migrations- und*

Integrationsbericht. Demographische Entwicklungen – sozioökonomische Strukturen – rechtliche Rahmenbedingungen. S. 9 – 18. Drava Verlag. Klagenfurt/Celovec.

FEEST, Christian F. (2001): *Joseph-Francois Lafitau*. In: FEEST, Christian F.; KOHL, Karl-Heinz (Hg.) (2001): *Hauptwerke der Ethnologie*. S. 202 – 207. Alfred Kröner Verlag. Stuttgart.

FEEST, Christian F.; KOHL, Karl-Heinz (Hg.) (2001): *Hauptwerke der Ethnologie*. Alfred Kröner Verlag. Stuttgart.

FLICK, Uwe; von KARDORFF, Ernst; STEINKE, Ines (2009): *Was ist qualitative Forschung? Einleitung und Überblick*. In: FLICK, Uwe; von KARDORFF, Ernst; STEINKE, Ines (Hg.) (2009): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. S. 13 – 29. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Reinbek bei Hamburg.

FLICK, Uwe; von KARDORFF, Ernst; STEINKE, Ines (Hg.) (2009): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Reinbek bei Hamburg.

GEISEN, Thomas (2010): *Der Blick der Forschung auf Jugendliche mit Migrationshintergrund*. In: RIEGEL, Christine; GEISEN, Thomas (Hg.) (2010): *Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen*. S. 27 - 59. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.

GINGRICH, Andre (2003): *Kulturen, Identitäten, Globalisierung: eine vorläufige Zusammenfassung von theoretisch-methodischen Diskussionsprozessen*. Working Papers der Kommission für Sozialanthropologie. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Wien.

GINGRICH, Andre (2005): *Kulturelle Identitäten zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Sozialanthropologische Begriffsbestimmungen und ihre Implikationen für Europa*. In: RIEGLER, Johanna (Hg.) (2005): *Kulturelle Dynamik der Globalisierung. Ost- und*

Westeuropäische Transformationsprozesse aus sozialanthropologischer Perspektive. S. 23 – 49. Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien.

GINGRICH, Andre (2011): *Identität*. In: KREFF, Fernand; KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre (Hg.) (2011): *Lexikon der Globalisierung*. S. 143 - 146. Transcript Verlag. Bielefeld.

GINGRICH, Andre (2011a): *Othering*. In: KREFF, Fernand; KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre (Hg.) (2011): *Lexikon der Globalisierung*. S. 323 - 324. Transcript Verlag. Bielefeld.

GINGRICH, Andre; STEGER, Brigitte (2011): *Kulturkreis*. In: KREFF, Fernand; KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre (Hg.) (2011): *Lexikon der Globalisierung*. S. 217 - 220. Transcript Verlag. Bielefeld.

GLICK-SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; BLANC-SZANTON, Christina (1992): *A New Analytic Framework for Understanding Migration*. In: *Annales of the New York Academy of Sciences* 645, 1992, 1-24

GREUSSING, Kurt (1988): *Die Bestimmung des Fremden – Hundert Jahre „Gastarbeit“ in Vorarlberg*. In: BAUBÖCK, Rainer u.a. (Hg.) (1988): *...und raus bist du! Ethnische Minderheiten in der Politik*. S. 178 – 197. Verlag für Gesellschaftskritik. Wien.

GÜMÜS, Burak (2001): *Türkische Aleviten. Vom Osmanischen Reich bis zur heutigen Türkei*. Hartung-Gorre Verlag. Konstanz.

HALM, Heinz (2002): *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*. C. H. Beck Verlag. München.

HAZOD, Guntram (2011): *Synkretismus*. In: KREFF, Fernand; KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre (Hg.) (2011): *Lexikon der Globalisierung*. S. 367 – 371. Transcript Verlag. Bielefeld.

HERVIK, Peter; GINGRICH, Andre (2011): *Rassismus*. In: KREFF, Fernand; KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre (Hg.) (2011): *Lexikon der Globalisierung*. S. 335 - 338. Transcript Verlag. Bielefeld.

HEISS, Johann (2011): *Orientalismus*. In: KREFF, Fernand; KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre (Hg.) (2011): *Lexikon der Globalisierung*. S. 319 – 323. Transcript Verlag. Bielefeld.

HOPF, Christel (2009): *Qualitative Interviews – ein Überblick*. In: FLICK, Uwe; von KARDORFF, Ernst; STEINKE, Ines (Hg.) (2009): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. S. 349 – 360. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Reinbek bei Hamburg.

KAPLAN, İsmail (2004): *Das Alevitentum. Eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft in Deutschland*. Alevitische Gemeinde Deutschland e.V.. Köln.

KAROLEWSKI, Janina (2005): *Ayin-i Cem – das alevitische Kongregationsritual: Idealtypische Beschreibung des İbadet ve Ögreti Cemi*. In: LANGER, Robert; MOTIKA, Raoul; URSINUS Michael (Hg.): *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. S. 109 – 131. Europäischer Verlag der Wissenschaften. Frankfurt am Main.

KEHL-BODROGI, Krisztina (1992): *Vom revolutionären Klassenkampf zu „wahren“ Islam. Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980*. Sozialanthropologische Arbeitspapiere Nr. 49. FU Berlin.

KEHL-BODROGI, Krisztina (1993): *Die „Wiederfindung“ des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität*. In: ORIENT. Deutsche Zeitschrift für Politik

und Wirtschaft des Orient. 34. Jahrgang Nr.1. 1993. S. 267 – 282. Deutsches Orient-Institut. Hamburg.

KEHL-BODROGI, Krisztina (Hg.) (1997): *Syncretistic religious communities in the near East. Collected papers oft the international Symposium „Alevism in Turkey and compartible syncretistic religious communities in the near East in the past and present“*. Leiden.

KEHL-BODROGI, Krisztina (2006): *Von der Kultur zur Religion. Alevitische Identitätspolitik in Deutschland*. Working Paper No. 84. Max-Planck Institute for Social Anthropology. Halle /Saale. [online] Verfügbar unter: <http://www.eth.mpg.de/pubs/wps/pdf/mpi-eth-working-paper-0084.pdf> [23.08.2011].

KIESER, Hans-Lukas (2001): *Die Aleviten im Wandel der modernen Geschichte*. [online] Verfügbar unter: <http://www.hist.net/kieser/pu/AleviModerne.html> [25.08.2011]

KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre; KREFF, Fernand (2011): *Globalisierung*. In: KREFF, Fernand; KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre (Hg.) (2011): *Lexikon der Globalisierung*. S. 126 - 129. Transcript Verlag. Bielefeld.

KÖHLER, Ulrich (2001): *Robert Redfield*. In: FEEST, Christian F.; KOHL, Karl-Heinz (Hg.) (2001): *Hauptwerke der Ethnologie*. S. 389 - 394. Alfred Kröner Verlag. Stuttgart.

KREFF, Fernand; KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre (Hg.) (2011): *Lexikon der Globalisierung*. Transcript Verlag. Bielefeld.

LANGER, Robert; MOTIKA, Raoul; URSINUS Michael (Hg.): *Migration und Ritualtransfer. Religiöse Praxis der Aleviten, Jesiden und Nusairier zwischen Vorderem Orient und Westeuropa*. Europäischer Verlag der Wissenschaften. Frankfurt am Main.

MARKOM, Christa (2009): *Geschichte der Migrationsforschung: Interdisziplinäre Verflechtungen*. In: SIX-HOHENBALKEN, Maria ; TOSIC, Jelena (Hg.) (2009) : *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. S. 29 – 49. Facultas Verlags- und Buchhandels AG. Wien.

MAYRING, Philipp (2008): *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*. Beltz Verlag. Weinheim und Basel.

MAYRING, Philipp (2009): *Qualitative Inhaltsanalyse*. In: FLICK, Uwe; von KARDORFF, Ernst; STEINKE, Ines (Hg.) (2009): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. S. 468 – 475. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Reinbek bei Hamburg.

MÜCKLER, Hermann (2001): *Migrationsforschung und Ethnohistorie*. In: WERNHART, Karl R.; ZIPS, Werner (Hg.) (2001): *Ethnohistorie – Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. S. 113 – 134. Promedia Verlag. Wien.

NARDELLI, Carmen (1998): *Türkische Migrantinnen am Bodensee. Eine ethnologische Migrationsstudie über intra- und interethnische Netzwerke türkischer Migrantinnen in Vorarlberg am Beispiel der Marktgemeinde Hard*. Diplomarbeit. Universität Wien.

OLSSON, Tord; ÖZDALGA, Elisabeth; RAUDVERE, Catharina (Hg.) (1996): *Alevi Identity. Cultural, religious and social perspectives*. Swedish Research Institute. Istanbul.

PUCHBERGER, Susanne (2004): *Transnationale Aspekte im Alevismus: sozial-anthropologische Analysen zu Geschlechterrollen in sozio-religiösen Transformationsprozessen*. Diplomarbeit. Universität Wien.

REISER, Karl M. (1997): *Das sozio-politische Netzwerk türkisch-alevitischer Einwanderer und seine Auswirkungen auf die Identitätsentwicklung der □Zweiten*

Generation □. *Eine empirische Analyse in Wien und Niederösterreich*. Diplomarbeit. Universität Wien.

REISER, Karl M. (2009): *Echo aus der Community. Entwicklung und Dynamik von MigrantInnenvereinen in Wien*. In: SIX-HOHENBALKEN, Maria; TOSIC, Jelena (Hg.) (2009): *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. S. 343 – 359. Facultas Verlags- und Buchhandels AG. Wien.

RIEGEL, Christine; GEISEN, Thomas (2010): *Zugehörigkeit(en) im Kontext von Jugend und Migration – eine Einführung*. In: RIEGEL, Christine; GEISEN, Thomas (Hg.) (2010): *Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen*. S. 7 – 23. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.

RIEGEL, Christine; GEISEN, Thomas (Hg.) (2010): *Jugend, Zugehörigkeit und Migration. Subjektpositionierung im Kontext von Jugendkultur, Ethnizitäts- und Geschlechterkonstruktionen*. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden.

RIEGLER, Johanna (Hg.) (2005): *Kulturelle Dynamik der Globalisierung. Ost- und Westeuropäische Transformationsprozesse aus sozialanthropologischer Perspektive*. Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien.

RÖSSLER, Martin (2007): *Die deutschsprachige Ethnologie bis ca. 1960: Ein historischer Abriss*. Kölner Arbeitspapiere zur Ethnologie Nr. 1. [online] Verfügbar unter: <http://kups.ub.uni-koeln.de/1998>

SAID, Edward (1978): *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Routledge. London.

SCHLEHE, Judith (2003): *Formen qualitativer ethnografischer Interviews*. In: BEER, Bettina (Hg.) (2003): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. S. 71 – 93. Dietrich Reimer Verlag GmbH. Berlin.

SCHMIDT-LAUBER, Brigitta (Hg.) (2007): *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. Dietrich Reimer Verlag. Berlin.

SCHMIDINGER, Thomas (2007): *Islam in Österreich – zwischen Repräsentation und Integration*. [online] Verfügbar unter:
http://homepage.univie.ac.at/thomas.schmidinger/php/texte/pol_islam_pol_jahrbuch.pdf

SCHWEITZER, Peter P. (2001): *Diffusion*. In: KREFF, Fernand; KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre (Hg.) (2011): *Lexikon der Globalisierung*. S. 48 - 51. Transcript Verlag. Bielefeld.

SIX-HOHENBALKEN, Maria (2002): *Reyen Kurdan. Ethnologische Überprüfungen von Theorienansätzen zu Migration, Diaspora und Transnationalismus am Beispiel „kurdischer Wege“ durch Wien und Europa*. Dissertation. Universität Wien.

SIX-HOHENBALKEN, Maria; TOSIC, Jelena (Hg.) (2009): *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Facultas Verlags- und Buchhandels AG. Wien.

SÖKEFELD, Martin (2004): *Das Paradigma kultureller Differenz: Zur Forschung und Diskussion über Migranten aus der Türkei in Deutschland*. In: SÖKEFELD, Martin (Hg.) (2004): *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz. Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei*. S. 9 – 33. Transcript Verlag. Bielefeld.

SÖKEFELD, Martin (Hg.) (2004): *Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz. Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei*. Transcript Verlag. Bielefeld.

SÖKEFELD, Martin (2007): *Problematische Begriffe: □Ethnizität□, □Rasse□, □Kultur□, □Minderheit□*. In: SCHMIDT-LAUBER, Brigitta (Hg.) (2007): *Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder*. S. 31 – 50. Dietrich Reimer Verlag. Berlin.

SÖKEFELD, Martin (2007a): *Aleviten in Europa*. In: CLEMENS, Christine (Hg.) (2007): *Die Türkei und Europa*. S. 171 – 188. LIT Verlag. Münster.

SÖKEFELD, Martin (Hg.) (2008): *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Transcript Verlag. Bielefeld.

SÖKEFELD, Martin (2008a): *Einleitung: Aleviten in Deutschland – von takiye zur alevitischen Bewegung*. In: SÖKEFELD, Martin (Hg.) (2008): *Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. S. 7 – 36. Transcript Verlag. Bielefeld.

SÖKEFELD, Martin (2008b): *Sind Aleviten Muslime? Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland*. In: SÖKEFELD, Martin (Hg.) (2008): *Aleviten in Deutschland Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. S. 195 – 218. Transcript Verlag. Bielefeld.

SÖKEFELD, Martin (2008c): *Struggling for Recognition. The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*. Berghahn Books. Oxford, New York.

SPENCER, Jonathan (2002): *Peasants*. In: BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan (Hg.) (2002): *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. S. 418 – 419. Routledge. London and New York.

STRASSER, Sabine (2009a): *Transnationale Studien: Beiträge jenseits von Assimilation und 'Super-Diversität'*. In: SIX-HOHENBALKEN, Maria ; TOSIC, Jelena (Hg.) (2009) : *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. S. 70 – 92. Facultas Verlags- und Buchhandels AG. Wien.

STRASSER, Sabine (2009b): *Was ist Migration? Zentrale Begriffe und Typologien*. In: SIX-HOHENBALKEN, Maria; TOSIC, Jelena (Hg.) (2009): *Anthropologie der*

Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. S. 15 – 28. Facultas Verlags- und Buchhandels AG. Wien.

STRASSER, Sabine (2009c): *Bewegte Zugehörigkeiten – Nationale Spannungen, transnationale Praktiken und transversale Politik.* Turia & Kant Verlag. Wien.

STRASSER, Sabine (2011): *Multikulturalismus.* In: KREFF, Fernand; KNOLL, Eva-Maria; GINGRICH, Andre (Hg.) (2011): *Lexikon der Globalisierung.* S. 270 - 274. Transcript Verlag. Bielefeld.

TASCI, Hülya (2008): *Die zweite Generation der Alevitinnen und Aleviten zwischen religiösen Auflösungstendenzen und sprachlichen Differenzierungsprozessen.* In: SÖKEFELD, Martin (Hg.) (2008): *Aleviten in Deutschland Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora.* S. 133 - 154. Transcript Verlag. Bielefeld.

THURNER, Erika (1997): *Der „Goldene Westen“? Arbeitszuwanderung nach Vorarlberg seit 1945.* Vorarlberger Autoren Gesellschaft. Bregenz.

TOSIC, Jelena; STREISLER, Anna (2009): *□Zwischen den Kulturen□? Kinder und Jugendliche der 2. Generation.* In: SIX-HOHENBALKEN, Maria; TOSIC, Jelena (Hg.) (2009): *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte.* S. 185 - 204. Facultas Verlags- und Buchhandels AG. Wien.

TREIBEL, Annette (2011): *Migration in moderne Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung, Gastarbeit und Flucht.* Juventa Verlag. Weinheim und München.

VIEHBÖCK, Eveline (1990): *Die kurdische und türkische Linke in der Heimat und Migration. Kurdische und türkische Widerstandsorganisationen in der Türkei und im deutschsprachigen Raum unter besonderer Berücksichtigung von Tirol im Zeitraum von 1960 bis 1990.* Dissertation. Universität Innsbruck.

VORHOFF, Karin (1999): *Die Aleviten – Eine Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Pera-Blätter, Heft 1. Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Istanbul.

WERNHART, Karl R.; ZIPS, Werner (Hg.) (2001): *Ethnohistorie – Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Promedia Verlag. Wien.

9.2. Internetquellen

URL 1: www.vorarlberg.at/pdf/bevoelkerungundstaatsbuer.pdf [besucht am 25.08.2011]

URL 2:

http://www.statistik.at/web_de/dynamic/statistiken/bevoelkerung/volkszaehlungen_registerzaehlungen/publdetail?id=22&listid=22&detail=30 [besucht am 25.08.2011]

URL 3: <http://www.vol.at/islamischer-friedhof-fertiggestellt/3226075> [besucht am 23.06.2012]

URL 4: <http://vbgv1.orf.at/stories/230283> [besucht am 24.06.2012]

URL 5: <http://www.oe24.at/oesterreich/chronik/vorarlberg/Messerstecherei-zwischen-Kurden-und-Tuerken/301210> [besucht am 26.08.2012]

URL 6:

http://www.vorarlberg.at/vorarlberg/jugend_senioren/jugend/jugend/weitereinformationen/vorarlbergerjugendgesetz/vorarlbergerjugendgesetz.htm [besucht am 26.08.2012]

URL 7:

<http://vakm.at/images/Alevitische%20Religionsgesellschaft%20in%20Oesterreich.pdf> [besucht am 26.08.2011]

URL 8: <http://www.okay-line.at/deutsch/wissen/aktuelle-beschreibung-vorarlbergs-als-gesellschaft-mit-zuwanderu/religionszugehoerigkeit-der-vorarlberger-bevoelkerung.html> [besucht am 26.08.2012]

URL 9: <http://www.berlin-institut.org/online-handbookdemography/turkey.html> [besucht am 26.08.2012]

URL 10: <http://data.worldbank.org/coutry/turkey> [besucht am 26.08.2012]

URL 11: <http://derstandard.at/1282978601717/Game-Moschee-Baba-FPOe-Werbung-laesst-Muezzins-abschiessen> [besucht am 26.08.2012]

URL 12: <http://www.aleviten.or.at/index.php?id=136> [besucht am 26.08.2012]

URL 13: <http://alevi.com/de/religionsunterricht/allgemeines> [besucht am 26.08.2012]

URL 14: <http://www.aleviten.at/de/> [besucht am 26.08.2012]

9.3. Abstrakt

Diese Diplomarbeit untersucht den Einfluss der Migration auf die Identitätsbildungsprozesse von in Vorarlberg sozialisierten jungen erwachsenen Aleviten. Dafür wird zuerst ein geschichtlicher Rückblick auf die religionsgeschichtliche Entwicklung des Alevitums getätigt worauf eine Darstellung der Ereignisse um das Alevitum bis zu Mustafa Kemals Tod folgt. Die auf Atatürk folgende Zeit war von drastischen Entwicklungen geprägt die einen immensen sozioreligiösen Wandel sowohl innerhalb des Alevitums als auch in der Türkei bedingten. Ebenso wirkte die Migration der türkischen Emigranten aus der Türkei nach Vorarlberg auf das Alevitum insgesamt ein. In Vorarlberg fanden die alevitischen Immigranten neue Bedingungen vor und reorganisierten sich im Aufnahmeland.

Die alevitischen Migranten organisierten sich in Vorarlberg vor allem auf vereinsrechtlicher Basis wieder. Welchen Stellenwert haben solche Migrantenvereine für die jungen erwachsenen Aleviten heute? Üben diese Vereine einen Einfluss auf die Identitätsbildungsprozesse von in Vorarlberg sozialisierten jungen erwachsenen Aleviten aus? Um diesen Fragen nachzukommen werden die von BAUMANN und GINGRICH vorgeschlagenen „grammars of identity/alterity“ angewandt. Als Erhebungsmethode wurde das offene-halbstrukturierte Interview gewählt. Insgesamt fanden sich vier junge erwachsene alevitische Frauen und Männer als Interviewpartner. Die Auswertung der qualitativen Interviews erfolgte in Anlehnung an Mayrings „qualitative Inhaltsanalyse“.

Key Words: Aleviten, Vorarlberg, Migration, Identität

9.4. Lebenslauf

Persönliche Daten

Name:	Michael Müller
Geburtsdatum:	20. April 1975
Wohnort:	Ludesch/Vorarlberg

Ausbildungsweg

1981 – 1985	Volksschule Ludesch
1985 – 1989	Hauptschule Nüziders
1989 – 1990	Polytechnischer Lehrgang Thüringen
1990 – 1994	Maschinenmechanikerlehre Fa. HILTI/Thüringen
1995	Grundwehrdienst in der Walgaukaserne Bludesch
1995 – 2000	Facharbeiter Fa. HILTI/Thüringen
1997 – 1999	Aufbaukurse für die Berufsreifeprüfung WIFI/Hohenems
1999	Externistenabschluss HTL Rankweil

Studium

2000 – 2001	Studiengang Technisches Produktionsmanagement an der FH Vorarlberg
2002 – 2012	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien